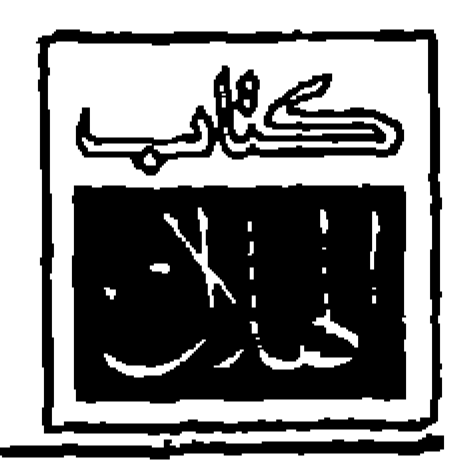
بهاء طاهر

أبناء رفاعة

الثقافة والحرية





سلسلة شهرية تصدر عن دار الهلال

رئيس مجلس الإدارة : مكرم محمد أحمد

نائب رئيس مجلس الإدارة : عبد الحميد حمروش

رئيس التحرير : مصطفى نبيل

سكرتير التحرير : عادل عبد الصمد

مركز الإدارة :

دار الهلال ١٦ محمد عز العرب . تليفون . ٣٦٢٥٤٥٠ سبعة خطوط

KITAB AL-HILAL

No. - 514 - Oc. - 1993

العدد ٥١٤ - ربيع ثاني - أكتوبر ١٩٩٣

FAX 3625469 : فاكس

أسعار بيع العدد فئة ٢٥٠ قرشاً :

سوريا ١٠٠ ليرة - لبنان ٥٥٠٠ ليره - الأردن ٢ دينار - الكويت ١ دينار - السعودية ١٢ ريالا - تونس ٢ دينار - المغرب ٢٥ درهما - البحرين ١,٢٠٠ دينار - الدوحة ١٢ ريالا - دبي وأبو ظبي ١٢ درهما - مسقط ١,٢٠٠ ريال - غزة والضفة والقدس ٢ دولار - لندن ١,٥٠ جك .

أبناء رفاعة

الثقافة والحرية

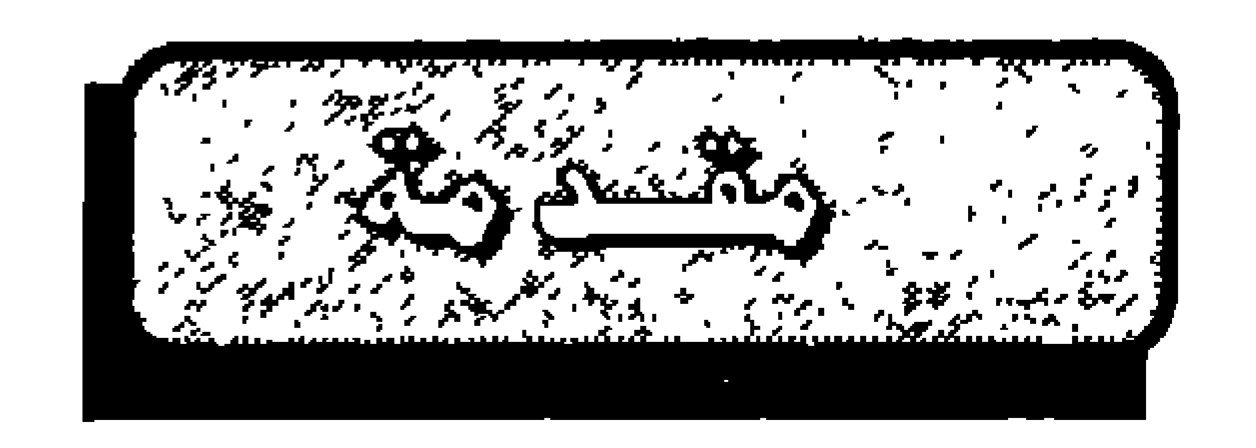
بقلم :

بهاء طاهر

●

دار الهلال

الغـــــلاف بريشـــــة :
الفنـــــان : « نــادى »



تدور فصول هذا الكتاب على اختلافها حول محور واحد هو الثقافة والحرية ، أو بتعبير أدق حول ثقافة الحرية ، ويرى كاتب هذه السطور أن قيام الدولة المصرية الحديثة قبل أقل من قرنين من الزمان قد أنقذ هذا الوطن من الهلاك الفعلى والاندثار الذى لحق شعوبا أخرى ، ويرى أن المثقفين قد لعبوا أهم الأدوار فى إحداث التغيير الفكرى الذى قاد مصر خطوة خطوة رغم الهزائم والانكسارات لتصبح فى كل مرحلة أفضل مما كانت عليه من قبل .

وأنا أفهم أن هذا القدر من التقدم الذى حققناه خلال تلك الفترة الوجيزة لا يرضينا الآن على أى نحو ، وأن الفرق بين التوقعات والواقع ما زال شاسعا ، وأنه ما زال علينا أن نفعل الكثير ، كل ذلك حق فأما القول بأننا كنا نعيش عصرا ذهبيا قبل قيام الدولة الحديثة ، ثم جاءت هذه الدولة لتدخلنا فى ثقافة «التبعية» و«الاستعمار» فهو قول أبسط ما يقال عنه أنه يجهل كل الجهل ما كنا فيه وما أصبحنا إليه .

ونحن نعلم بطبيعة الحال أن نهضتنا الحديثة قد بدأت باتصالنا بالغرب وأزعم أن ذلك قد تم بفضل محمد على لا بسبب الحملة الفرنسية كما يذهب البعض ، فالحقيقة أن الحملة أخرت النهضة ولم تساعد عليها كما سيرد بالتفصيل فى هذا الكتاب ، ولكن الثقافة الحديثة رغم تأثرها بالاتصال بالغرب لم تكن اقتباسا مباشرا منه أو نقلا حرفيا عنه بل تبلورت فى معظم الأحيان من خلال الصراع مع الغرب ومن خلال الرفض للكثير من قيمه ومنطلقاته ، إذ كان ذلك الاتصال فى حقيقته فرصة للمراجعة ولمحاولة تأكيد الذات بالعودة إلى الثوابت الثقافية للذات المصرية ، ولإحياء القيم النبيلة فى حضارتنا الإسلامية التى طمستها عصور الظلام المملوكية العثمانية ، ومن هنا كان صراع الثقافة المصرية الحديثة ضد التغريب وضد التتريك معا ، سعيا لتأكيد ذاتية ثقافية مستقلة .

ولا تكفى إرادة الحاكم وحدها ، ولو كان فى مثل عزيمة محمد على ، لإحداث تغيير بمثل هذا الحجم فى المجتمع ، ولكن الفضل يرجع إلى واحد من إنجازاته فى تحقيق تلك النقلة الهائلة ، وأعنى بذلك بطبيعة الحال نشر التعليم العصرى ، فإذا كان هذا الجندى الألبانى الطموح قد أراد أن يحكم مصر على الطريقة العثمانية وأن يورثها لخلفائه ليحكموها بالطريقة نفسها ، فإن المدارس هى التى خرجت المثقفين الرافضين لهذا الأسلوب في الحكم ولهذه الطريقة

فى الحياة ، ومع نشوء جيل جديد من المتعلمين بدأ الصراع لانتزاع الحقوق والحريات ، بالتدريج ودونما انقطاع .

ولنبدأ مثلا بأبسط الحقوق والحريات التى تنص عليها مواثيق حقوق الانسان والتى تمليها البديهة قبل ذلك : حرية الحق فى الحياة . فنحن قد نعلم من التاريخ أن المصرى لم تكن له حقوق فعلية إزاء حكامه من الأتراك والمماليك حتى ولو كانت له حقوق نظرية . ويحفل كتاب الجبرتي مثلا بعبارات من هذا النوع عن أمراء المماليك فى العاصمة والأقاليم قبل حكم محمد على : «فمراد بك كان من أعظم أسباب خراب الإقليم المصرى فلعل الهم يزول بزواله» .. وسليم الكاشف فى أسيوط «كانت له صولة وظلم وتجرؤ على سفك الدماء وقتل الكثيرين» .. والأمير عائد أغا «كان يلقب بقايد نار لظلمه وتجبره» ! إلخ إلخ . ويصف لنا الجبرتى وغيره من مؤرخى العصر كيف كان المماليك وجند الانكشارية يلعبون بسيوفهم فى رقاب الناس للسلب والنهب أو لمجرد شهوة القتل ، وحاول أن تحصى من كانوا يسقطون قتلى فى سنة واحدة وسيصيبك الهلع لاسيما إن أضفت إلى هؤلاء ضحايا الأوبئة والمجاعات الدورية فى ظل هذا الحكم الفاسد ولا تنس فى إحصائك أيضا من كانت تضرب رقابهم وتعلق على باب زويلة رءوسهم لأقل شبهة أو إساءة أو مخالفة للأوامر السلطانية أو المملوكية وستعرف ساعتها لماذا أوشكنا أن نندثر .

فى بعض الأحيان ، أيامها كان هناك استجواب صورى ومحاكمة صورية قبل القتل ، أما أغلب الأمر فكان يتم على هذا النحو الموجز : «ثم جاءوا به (أى بالمتهم) فقطعوا رأسه» ! .. هكذا كان (احترام) الحق فى الحياة !

إذ لم يكن حق الدفاع فى هذا العصر المظلم معروفا .

ولم تكن هناك مهنة اسمها المحاماة ، ولا عرفنا هذه المهنة أصلا ولا أن للمحاكمة إجراءات وللمتهم حقوقا ، إلا قبل ما يزيد قليلا على قرن واحد من الزمان ، فلم تنشأ فى مصر مدرسة للقانون (الحقوق) إلا فى سنة ١٨٦٨ وأذكر فى ذلك فضل مثقفين كبيرين هما رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك اللذان خاضا معركة نشر التعليم الحديث فى مصر .

ولم يتوقف الاعتداء على الحق فى الحياة فجأة بطبيعة الحال ، ولا كان الخديو إسماعيل الذى أنشئت مدرسة الحقوق على عهده حاكما يقدس هذا الحق أكثر من أسلافه . ولكن المجتمع بدأ يكتسب بالتدريج حقوقا وواصل المثقفون الدعوة إلى توسيع نطاق هذه الحقوق ومازالوا يفعلون .

ويصف الإمام محمد عبده هذا التطور فى عبارة بليغة يحدّد بها إنجاز جيله من المثقفين أيام الثورة العرابية حين يقول :

«كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها وهى لم يخطر لها هذا الخاطر على بال مدة تزيد على عشرين قرنا

.... دعونا إلي الاعتقاد بأن الحاكم هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وأنه لا يرده عن خطئه ولا يقف طغيان شهواته إلا نصح الأمة له بالقول وبالفعل . جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه ويد الظالم من حديد والناس كلهم عبيد له أى عبيد» ! ..

وكم كان فادحا ذلك الثمن الذى دفعه محمد عبده وغيره من رواد التنوير والتغيير الثقافى !.. دفعوا الثمن جميعا : سجناً ونفياً وتشريدا ولكننا بفضل جهدهم الفكرى وتضحياتهم الشخصية انتقلنا مما كنا فيه من موات كامل إلى أولى عتبات الحياة .

وفيما يلى من هذا الكتاب قراءة شخصية للخطوط العريضة فى تطور حياتنا الثقافية ولما اكتسبناه فى مسيرة هذا التطور ، وقراءة شخصية أيضا لعوامل الانتكاس والتراجع . وقد بذلت جهد طاقتى فى تلك الدراسات لتكون غايتى هى الحقيقة وحدها . ولم يفتنى أن أنسب لكل من أفدت منه رأيا فضله ، ولكن مجمل القراءة والمنهج والاستنتاجات مسئوليتى الشخصية فى جميع الأحوال .

وبوسع كل قارىء دائما أن يضيف بتأملاته الشخصية إلى الكتاب الذى يقرؤه . وأرجو ألا أتعدى على هذه الحرية حين أدعو القارىء إلى أن يتأمل معى فكرة أو فكرتين قبل أن أتركه لصفحات هذا الكتاب .

إننى أذكر باستمرار فى هذه الدراسات أسماء الطهطاوى ومحمد عبده وقاسم أمين وطه حسين باعتبارهم طلائع كوكبة

التنوير فى ثقافتنا الحديثة . ولكن هذه الأسماء بالذات تتعرض الآن لهجوم ضار من خصوم النهضة باعتبار أصحابها رواد «العلمانية» فى ثقافتنا الحديثة . ولهذا فقد قرأت مؤخراً بحثاً مطولاً لأستاذ جامعى عربى يحاول أن يثبت فيه أن العلمانية حين دخلت كمصطلح فى لغتنا العربية لم تكن تعنى النسبة إلى «العالم كما كان الحال فى الغرب ، بل تعنى النسبة إلى «العلم» !.. هكذا فهمها روادها وهكذا فهمها المجتمع لعشرات السنين . وعندى أن الأمر لم يكن بحاجة إلى أن يجهد هذا الأستاذ الجامعى نفسه بحثا عن الأسانيد التاريخية . فقد كان عمل هؤلاء الرواد بذاته دفاعا بليغا عن الدين حين حاولوا تغيير حياة المجتمع نحو الأصلح والأقوم . ويوجز كاتبنا الراحل د. محمد حسين هيكل تلك الرابطة العميقة بين السياسة والثقافة والدين فى عبارة غنية بالدلالة ضمن مذكراته حين يقول عن الأستاذ الإمام :

«كان الشيخ محمد عبده قد بلغ مركز الإفتاء ، وكان رجلا حرّ الرأى .. كاتبا أديبا يتذوق جمال اللغة خير تذوق ويدرك قواعد المنطق أحسن إدراك ، فنادى بأن التقليد ليس من الدين فى شىء .. وذهب فى غير تردد إلى أن الجمود هو الذى قضى على الأمة الإسلامية بالتأخر وجعلها طعمة للاستعمار الأجنبى لأنه قيد العقل فى هذه الأمم الإسلامية بقيود منعته من الانبعاث فى التفكير إلى غاية ما يستطاع بلوغه لإدراك الحق والجمال والجلال فى خلق الله

جل شأنه» .

فالعلمانية بهذا الفهم هى نوع من الإيمان العميق بالله ، لا تحتاج إلى الدفاع عنها بالبحث عن الأشتقاقات اللغوية فى العالم أو العلم . كما يصبح من فضول القول بعد ذلك التذكير بأن قادة التنوير هؤلاء كانوا من أشد الناس غيرة على الدين ، وأنهم كانوا من أصلب المدافعين عن عقيدتنا وأكثرهم فهماً لها . فجورجى زيدان هو مؤلف التمدن الإسلامى ، ومحمد عبده هو صاحب «رسالة التوحيد» و «الرد على هانوتو» وطه حسين هو كاتب «مرآة الإسلام» و «الوعد الحق» . أما قاسم أمين فقد ألف كتابا بالفرنسية دفاعا عن الإسلام وحضارته يرد به على أحد خصومنا .

ولا أحسب أن أيا من هذه الحقائق يغيب عن أذهان من يهاجمون قادة التنوير منذ رفاعة وحتى اليوم ، ولكنى أشك كثيرا فى أن الحقيقة هى شاغلهم الأساسى ، بقدر ما هو إطفاء كل المصابيح التى أضاءت حياتنا خلال هذين القرنين لكى نعود بأقدامنا وباختيارنا إلى الظلام الذى لم نكد ننجو منه . ففى مثل هذا الظلام يسهل عليهم أن يقودونا أنا شاءوا ، وإن كنا نؤمن أن نور الحق أغلب .

والتحدى الحقيقى الذى يواجه مجتمعنا اليوم بالفعل هو : هل يريد أن يواصل المسيرة التى بدأها أفضل أبنائه من المثقفين منذ مطلع النهضة ؟ .. هل يريد أن يستكمل بناء الحرية لكى نعيش

حياة العصر «إلى غاية ما يستطاع بلوغه لإدراك الحق والجمال والجلال فى خلق الله جل شأنه» ؟ إن يكن ذلك هو المتبقى فلابد أن تسترد الثقافة قيمتها فى المجتمع . لابد أن يصبح المثقفون هم قادة الفكر بالفعل ، وأن تتاح لهم فرصة النفاذ إلى العقول والوجدان لتكوين الرأى العام المسلح بالوعى والحرية معا . ولن يتحقق ذلك إذا ما ظلوا كما هم : إما على هامش المجتمع يتغنون لأنفسهم ، وإما أبواقا للتهليل والتبرير .

نشرت فصول هذا الكتاب متفرقة فى مراحل مختلفة ، ولكنها تدور فى فلك اهتمامات واحدة انشغل بها الكاتب سواء فى عمله القصصى أو النظرى : الحرية .. ودور المثقف فى المجتمع .. والعلاقة بالآخر .. والصلة بالغرب . وقد نشر الفصول المعنونة «الثقافة والحرية» فى مقالات متتابعة بمجلة (المصور) فى يناير وفبراير ١٩٩٣ ، وفى المجلة نفسها نشر فصل «الاستغناء عن الثقافة» فى سنة ١٩٨٩ . أما الفصل المعنون «نحن والغرب فى أدب طه حسين» ، فكان بحثا مقدما إلى الندوة التى أقامتها كلية الاداب بجامعة القاهرة فى الذكرى المئوية للأستاذ العميد (١٩٨٨) . وكتبت دراسة «لماذا يكرهنا الغرب؟» فى سنة ١٩٨٦ ونشرها الأهرام فى حلقتين بعنوان مختلف .

أما (العبرات) فقد حاولت ألا تكون دموعا شخصية فقط ، بل كشفا عن الإضافة التى قدمها هؤلاء الراحلون الكبار إلى مسيرة التنوير ونشرت المقال الأول عن يوسف إدريس بعد رحيله فى مجلة

(الهلال) وكان مقال يحيى حقى تحية له فى عيد ميلاده الأخير (١٩٩٢) بمجلة المصور . وعزائى الوحيد فى فقدان هذا الأب العظيم لكتاب جيلى جميعا أنه قرأ هذا المقال وأنه كان راضيا عنه ولهذا فقد أبقيت عليه كما هو . ويرجع مقال «شهرزاد» لتوفيق الحكيم إلى تاريخ أبعد من ذلك بكثير فقد نشرته بمجلة (الكاتب) أثناء حياة الحكيم أيضا . وأنا أعيد نشره هنا بعد شىء من التصرف لأسجل ذلك النوع من الحوار بين الأجيال الذى كان قائما فى تلك الأيام وهو إن يكن مقالا فى النقد ، فإنه يمثل بالنسبة لى رثاءً لاهتمامات عصر مضى كانت تشغلنا فيه أفكار ومحاورات أخرى . وكان المقال الأخير عن الصديق الراحل يحيى الطاهر عبد الله كلمة وداع بعد رحيله المفاجىء ، وقد نشرته مجلة (خطوة) فى مطلع الثمانينات فى عددها التذكارى عن واحد من أعزب الأصوات فى القصة القصيرة ، أضاء عبر حياته القصيرة دربا آخر فى مسيرة التنوير .

دعاءً لهم جميعا بأن يشملهم الله برحمته ..

وأملا بألا نخذلهم ، وبأن نواصل حمل المشاعل من حيث توقفوا هم ...

إلى أن تتحقق رسالة التنوير التى أرادوها خيرا لهذا الوطن ولأبنائه جميعا دون تفريق . والله الموفق .

بهاء طاهر

جنيف – مايو ١٩٩٣

القسـم الأول

النظـرات !

الثقافة والحرية
ماذا قدم المثقفون لمصر ؟

« ما هو الإنسان إن كان كل ما يفعله

هو أن يأكل ويشرب وينام ؟ .... هو حيوان لا أكثر » !

شكسبير : « هاملت »

وباختصار : « أهمية أن نتثقف ياناس ! »

« يوسف إدريس »

ما قولك عزيزى القارىء لو أنك طالعت اليوم مقالا أو كتابا يصف حاكم مصر بالعبارات التالية : « مالك رقاب الأمم... ملجأ العرب والعجم... مجيب الندا وليث العدا وقمر الهدى.... اللهم أدم ملكه واجعل الدنيا بأسرها ملكه... ولا تدع له عدوا إلاّ قصمته.... ولا مخالفا إلاّ أهلكته » ؟!

وما ظنك لو قال هذا الكاتب عن رئيس الوزراء إنه شمس السماء وأساس افتخار الرؤساء، ومعدن العلم والحكم وتاج الرؤساء والأماثل وبهجة الدين والدنيا.. وإن يده الغراء لم تخلق إلا ليكون ظاهرها للقبل؟

أغلب الظن أنك ستحكم على هذا الكاتب بأنه قد جاوز الحد فى النفاق وابتذل نفسه إلى درجة تسقطه من اعتبارك. بل وسيغضب الحاكم ورئيس الوزراء على السواء من هذا المديح الضار والركيك. فهو ضار لأنه يصور الحاكم كما لو كان فوق مستوى البشر فينزع عنه بذلك صفة «الديمقراطية» التى يتمنى كل حاكم أن يوصف بها اليوم سواء صدقت عليه أو لم تصدق. ثم إن هذا المديح يصور الكاتب، وهو واحد من المواطنين، فى موقف الذلة والخنوع إزاء الحاكم وإزاء رئيس الوزراء الذى يطمع فى تقبيل يده بحيث ينزع عنه صفة الإنسان «الحر» فى المجتمع «الحر» وهذا شىء يتعس الحاكم والمحكوم على السواء فى عالم اليوم .

من هنا فلا يوجد اليوم لحسن الحظ من يكتب مثل هذا الكلام. ومع ذلك فقبل أقل من قرنين من الزمان كانت هذه هى اللغة التى يخاطب بها أفضل مثقفينا حكام العصر: السلطان العثمانى

والصدر الأعظم . فإذا ما كنا اليوم نستنكر تلك اللغة وننفر منها بعد أن ظلت سائدة لمئات من السنين فمعنى ذلك أننا قد تغيرنا كثيرا خلال هذه الفترة الوجيزة فى حكم الزمن .

والسؤال المهم هو : كيف تغيرنا ؟ أى كيف كان حال مصر قبل هذين القرنين - قبل الحملة الفرنسية وقبل محمد على ؟

كتب التاريخ تسعف القارىء الراغب فى معرفة حالتنا فى تلك الفترة . ومن أهم تلك الكتب ما كتبه معاصر للأحداث هو مؤرخنا القدير عبد الرحمن الجبرتى فى الجزءين الأولين من سفره الجليل «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار» . يصف الجبرتى فى هذين المجلدين فترة من أحلك فترات التاريخ المصرى هى خاتمة ثلاثة قرون من الاستعمار التركى - المملوكى. وكان السلطان سليم الأول بعد أن فتح مصر (سنة ١٥١٧) قد أبقى على طبقة الحكام السابقين من المماليك لينوبوا عن الأستانة فى حكم مصر واستنزافها. وكان سليم قد قضى بأن تكون أرض مصر الزراعية ملكا له وللسلاطين الأتراك من بعده فلا يكون للزراع إلا حق الانتفاع بجزء من محصولها . ولضمان أداء الزراع للضرائب نشأ نظام الالتزام. وكان معنى ذلك أن على الملتزم (المملوكى) أن يورّد

للدولة العثمانية الضرائب عن قرية معينة أو مجموعة من القرى من أرض مصر وله في مقابل ذلك حق التصرف فى دائرة التزامه أرضا وناسا. صار الفلاحون من الناحية الفعلية عبيدا في الأرض يتعرضون لأقسى أنواع الاستغلال والظلم، فانتشر هروبهم من الريف وأجدبت اراض كثيرة كانت من قبل مخصبة .

وازدادت أوضاع مصر ترديا لكثرة الفتن والحروب الداخلية بين حكامها من المماليك، وتعسفهم في انتزاع الضرائب من المصريين- زراعا وتجارا - وفي مصادرة أموالهم ونهبها بغير حق. وهكذا انتشر بمصر الفقر وما يتبع الفقر من الأمراض. واجتمعت الأوبئة الدورية والاعتداءات شبه اليومية من المماليك وانكشارية الأتراك فكادت تفنى سكان مصر. ذلك أن عدد السكان عشية الحملة الفرنسية لم يكد يتجاوز مليونين ونصف المليون من السكان وهو أقل عدد وصله سكان المحروسة فى أى وقت إذ ظل عددهم يتراوح على مدى التاريخ قبل ذلك بين ٥ و ١٥ مليون نسمة .

وكان الجهل بكل معانيه فاشيا فى هذه القلة القليلة من السكان. فلم يكن هناك «تعليم» يستحق هذه الصفة غير التعليم الأزهرى المقتصر على العلوم الدينية . ولكن الأزهر العظيم ذاته كان قد

تحول إلى ظل باهت لما كان عليه في عصر ازدهاره فاقتصر عطاء علمائه على شرح مؤلفات العصور الغابرة بما كان يعرف بالحواشي على المتون - أى التعليق على المؤلفات القديمة ثم التعليق على التعليق أما الإبداع الجديد فقد اندثر وإذا كان هذا هو حال الجامعة العتيدة فلك أن تتخيل ما كان عليه حال عامة الناس : اختفى العلم فسادت الخرافات والشعوذة وأصبح المتدروشون والدجالون - وما أكثر ما يتحدث عنهم الجبرتى وعن بدعهم فى استنكار وأسى - هم القادة والمراجع الفكرية لهذا المجتمع الآخذ فى الاندثار عددا وعقلا .

ذلك ما آل إليه حال مصر بعد قرون من الاستعمار العثمانى ويلخص عالمنا الكبير الراحل د. جمال حمدان أمر ذلك الاستعمار فى مصر وغيرها من بلدان المشرق بالعبارات البليغة التالية : إن الوجود التركى يعد نوعا خاصا - ومحيرا ربما - من الاستعمار هو «الاستعمار الدينى» ، ولولا القناع الدينى لعد مماثلا للغزو المغولي الوثني الذى سبقه ولووجه على هذا الأساس بكل تاكيد وكل مظاهر الاستعمار الاستغلالى الابتزازى لا تنقص العثمانية : فقد كانت تركيا هى «المتروبول» (الوطن الأصل) وبقية

الإيالات والولايات مستعمرات تابعة تُعتصر كل مواردها وخيراتها بلا مواربة لتحشد حشدا فى المتروبول بل لقد قيل إن الأتراك طبقوا في حكمهم السياسى طريقتهم الاستبسية (أى طريقة سكان المراعي) فى معاملة الحيوان ، فهم ما انتقلوا من رعى قطعان الحيوان إلا إلى رعى قطعان الإنسان : كما يفصل الراعى بين أنواع القطعان ، فصل الأتراك بين الأمم والأجناس المختلفة عملا بمبدأ فرق تسد ، وكما يسوس الراعى قطيعه بالكلاب ، كانت الانكشارية كلاب صيد الدولة العثمانية ، وكما يحلب الراعى ماشيته كانت الإمبراطورية بقرة كبرى عند الأتراك للحلب فقط (من كتاب استراتيجية الاستعمار والتحرير) .

وبرغم تلك الصورة البشعة فقد كان للدولة العثمانية فى بدء عهدها وأوج قوتها مبرر للوجود من الناحية السياسية كانت كدولة كبرى تمثل حماية لبلدان المشرق المسلمة من عدوان الدول الأوروبية الفتية ، التي نفضت عنها بالنهضة تخلف العصور الوسطى وراحت تتطلع للتوسع والاستعمار .

ومع ذلك فقد كانت عناصر الخراب والفشل كامنة فى هذه الدولة منذ البداية، كانت من حيث المساحة والقوة العسكرية دولة عظمى،

قرن واحد من استيلاء العثمانيين على القسطنطن
١٤) هى القوة العظمى الحقيقية وبدلا من أن تسابق
مانية الدولة المنافسة لها فى الأخذ بأسباب العلم والقوة
عصر الجامعات الحديثة والكشوف الجغرافية والعلمية
يا» حول الامبراطورية لا يخفى وراءه غير الاستبداد
خلف .

أنا واثق من أن دلالة ذلك لن تغيب عن القارىء الفط
دائما إلى الحديث عن مؤامرات الغرب على بلادنا وس
افها والسيطرة علينا وفى ذلك جانب كبير من الحق :
ب قرونا طويلة عدوا لنا يتآمر علينا ويستعمرنا بأشكال
لم يتوقف عن ذلك المسعى حتى الآن . فأما الجزء ال
يقة الذى غالبا ما نميل إلى نسيانه أو تجاهله فهو أن
ما نيسر للغرب مهمته بأيدينا وبأعمالنا وهذا ما كان
ة العثمانية فى عصر النهضة الأوروبية: فهى لم

الجامعات التى أنشأها جيرانها ولم تشجع العلم أو العلماء بأية طريقة أخرى ولم تحرص على إقامة دولة عصرية متماسكة ، بل كان التناحر بين طوائف الامبراطورية جزءا من سياستها كما رأينا ، لكي يستتب لحكامها الأمر. ومن هنا فلم يكن من الغريب أن تسبقها دول الغرب الأقل عددا وثراء ، ثم أن تستدير إليها بعد أن تهيأت لها القوة لكى تقضم أطرافها، ولكى تغزوها فى عقر دارها بالامتيازات الأجنبية التى يسرت نهب الدولة العثمانية ونهب العالم الإسلامى بعد أن استظل بها فكشفته وأباحته للأعداء .

وهل من عجب بعد ذلك أن توصف الدولة العثمانية فى شيخوختها العاجزة والممتدة بأنها «رجل أوروبا المريض»؟ ... وهل من عجب فى أن يستمر وجودها ، الذى كان يتآكل وينقرض شيئا فشيئا بما كان ينتزع منها من الولايات والأقاليم ، رهنا بمشيئة الدول الأوروبية التى رأت الإبقاء عليها لحسابات توازن القوى ، ولكي لا تنفرد واحدة منها دون الأخريات بغنيمة الشرق ؟

كان ذلك إذن هو الإطار التاريخى الذى وفدت فيه الحملة الفرنسية إلى مصر فى آخر القرن الثامن عشر : دولة عثمانية ضعيفة ومضمحلة تتحكم فيها دول أوروبا كيفما تشاء ، ولا تستطيع

البقاء بفضل قوتها الذاتية وإنما بفضل ما عساها أن تقيمه من تحالفات مع هذه الدولة الأوروبية أو تلك (فرنسا ثم انجلترا ثم ألمانيا في نهاية المطاف) ، واستئساد على ما بقى لها من ولايات مثل مصر ، التى تكاد تنقرض من جراء حكمها الغشوم .

ولما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر اعتقد نابليون أنه يمكن أن يستفيد من هذه الأوضاع لتوطيد ملكه بها. ويحدثنا الجبرتى الذى عاصر هذه الحملة عن محاولات نابليون وعن رفض المصريين لها في كتاب مستقل أفرده للتأريخ للحملة هو «مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس» .

كانت هذه الحملة غزوة استعمارية بطبيعة الحال وقد ارتكبت مثل أية غزوة أخرى من المظالم والجرائم ضد الشعب ما جعل المصريين يثورون عليها ويبذلون دماءهم للتخلص منها وبعد ما يقرب من ثلاث سنوات من الاحتلال تحقق للمصريين الخلاص من هذا الاستعمار وقد رصد الجبرتى بكل دقة يوميات الحملة من منطلق الكراهية للمستعمر الأجنبى ، ونحن نجد فى كتاباته ما يدعونا إلى الاعتزاز بتاريخنا وبتضحياتنا من أجل طرد المستعمر، وإلى الاعتزاز أيضا بمثقفينا فى ذلك الحين من علماء الأزهر وشيوخه الذين قادوا مقاومة الشعب أيامها .

على أن الحملة الفرنسية قد جلبت لمصر أشياء أخرى غير الاستعمار وجرائمه : جلبت أفكارا . وفى رسالة نابليون الأولى إلى المصريين نقرأ جملة من هذه الأفكار الواضحة بذاتها برغم ركاكة صياغتها بالعربية فهو يتحدث فى مطلع رسالته عن «الجمهور الفرنسى المبنى على أساس الحرية والتسوية» . ويذكّر المصريين بعسف المماليك الذين ظلوا على مدى القرون يحكمون مصر ويفسدون هذا «الإقليم الذى لا يوجد (مثله) فى كرة الأرض كلها» ويدعى أنه أتى مصر ليخلصها من يد الظالمين ويضيف «إن جميع الناس متساوون عند الله وأن الشيء الذى يفرقهم من بعضهم بعضا هو العقل والفضائل والعلوم ومن بين المماليك ، ما العقل والفضائل والمعرفة التى تميزهم عن الآخرين؟ (وما الذى) يستوجب أنهم يتملكون كل ما تحلو به الحياة الدنيا؟» .

يتساءل عما يجعل أرض مصر وخيراتها وحكمها وقفا والتزاما للمماليك ويخلص من ذلك إلى وعد وإغراء للمصريين :

«من اليوم فصاعدا لا يستثنى أحد من أهالى مصر من الدخول فى المناصب السامية ومن اكتساب المراتب العالية فالعقلاء والفضلاء والعلماء من بينهم سيدبرون الأمور وبذلك ينصلح حال الأمة كلها» .

وباختصار ، فإن نابليون يطرح فى هذا البيان على المصريين فكرة الاستقلال الذاتى وأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم بعد التخلص من حكم أمراء المماليك وقد حاول أن ينقل إليهم بلغة تصور أنها مفهومة شعارات الثورة الفرنسية : الحرية والإخاء «والتسوية» .

ولكن عبدالرحمن الجبرتى رفض نابليون بونابرت جملة وتفصيلاً وراح يعلق على بيانه ساخرا مما فيه من «الكلمات المفككة والتراكيب الملعبكة» ! اعتبره الجبرتى نوعا من الدجل السياسى لا غير ، وكان فى ذلك محقا تماما ، فمن شعار الحرية لم ير المصريون من بونابرت وخليفتيه الفرنسيين غير القمع والتشريد والقتل. ومن الإخاء لم يروا إلا مصادرة أموال المصريين ونهب ممتلكاتهم لصالح المستعمر ، ومن التسوية لم يكن هناك غير أسياد فرنسيين جدد حلوا فى قصور أسياد الأمس من المماليك والأتراك وعاشوا عيشتهم وساروا فى الشعب سيرتهم .

ومن هنا فقد كان الجبرتى على حق فى رفض تلك الشعارات كما طبقها الفرنسيون ولكن الحقيقة هى أنه لم يرفض التطبيق وحده ، بل رفض المبادىء فى ذاتها وكان فى رفضه ذلك يعبر عن «ثقافة» العصر فمع أن الجبرتى هو الذى وصف لنا ويلات الحكم

المملوكي - التركي السابق على الحملة ، وقال لنا إن مظالمهم «كانت أهم الأسباب في خراب إقليم مصر» - إلا أنه لم يرتب على ذلك أن «الفضلاء والعلماء من أهل مصر أحق بحكمها» وحين أنشأ بونابرت الديوان الذي ضم «العلماء والأفاضل» برئاسة الشيخ الشرقاوي للمشاركة في حكم مصر (مشاركة صورية كما هو معلوم) ، أصر ذلك الديوان على تعيين المماليك في الوظائف التنفيذية وأصابت الدهشة البالغة الفرنسيين لأنهم - على قول الجبرتي - «كانوا ممتنعين عن تقليد المناصب لجنس المماليك ، فعرفوهم أن سوقة مصر لا يخافون إلا من الأتراك ولا يحكمهم سواهم» !

وظاهر الأمر أن الجبرتي لم ينقل ذلك الرأي فحسب ، بل كان يؤمن به إيمانا تاما فهو يعلق على ما جاء في بيان نابليون من أن «جميع الناس متساوون أمام الله تعالى بقوله «هذا كذب وجهل وحماقة !... كيف وقد فضل الله بعضهم على بعض؟!» .

ومع ذلك فأغلب ظني أن الذين صاغوا لبونابرت بيانه بالعربية كانوا يعولون كثيرا على هذه الجملة عن المساواة... فقد كانوا من الدارسين لتاريخ مصر والشرق ، ولعلهم أرادوا بعبارتهم تلك أن يثيروا في مخيلة المصريين أصداء الحديث الشريف القائل معناه

«الناس سواسية كأسنان المشط ، ولا فرق لعربى على عجمى إلا بالتقوى» لعلهم كانوا يعتقدون أن ذلك كفيل بإثارة المصريين على المماليك لكى يلقوا عن كاهلهم نير حكمهم الغشوم فيكسبهم الفرنسيون لصفهم ولكن «ثقافة العصر» كان قد بعد بها العهد عن ذلك الماضى المجيد بقيمه النبيلة ، فأصبح مثقف مثل الجبرتى يرتاع من القول بالمساواة ، ويرى أن أهل مصر «سوقة» وأنهم لا يمكن أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم .

وإنى لأعتبرها علامة حيوية هائلة لشعبنا المصرى ، وشهادة عظيمة للدور الذى لعبه مثقفوه العصريون أن نسمع قبل مرور قرن واحد من الزمان لغة تختلف تماما عن تلك اللغة. يدوى فى أسماعنا حتى اليوم ذلك الحوار القصير بين الخديو الخائن توفيق وبين أحمد عرابى الثائر المصرى إذ يقول له الأول سيرا على تراث «مالك رقاب الأمم وملجأ العرب والعجم» :

– لقد ورثت أنا ملك هذه البلاد عن آبائى وأجدادى وما أنتم إلا عبيد إحساناتنا .

فيرد عليه عرابى – والله الذى لا إله إلا هو لقد خلقنا الله أحرارا ولم يخلقنا تراثا وعقارا ، ووالله إننا لن نورث ولن نستعبد بعد اليوم !

تلك هى النقلة العظمى !

تلك هى ثمرة جهد نوع آخر من المثقفين ، جيل آخر بشر بالحرية وعلمها للشعب فآتت جهوده أكلها فى زمن قصير !

فما هى ثقافة الحرية ؟

الثقافة والحرية :

النور يأتى من طهطا !

يلزم أولا أن نوضح ما نعنيه هنا بالثقافة وقد نعلم أن علماء كثيرين بذلوا جهودا شاقة لتعريف هذا المصطلح تعريفا مانعا جامعا ولكنهم اختلفوا فيما بينهم اختلافا كثيرا وغاية ما يعنينا فى هذا المجال أن الثقافة بمعناها العام هى خلاصة المعارف المتوارثة والمكتسبة فى أى مجتمع من المجتمعات وتتمثل هذه الخلاصة فى مجموعة من «القيم» هى التى تحدد أنماط السلوك فى المجتمع وهكذا فإننا عندما نتحدث عن «الثقافة» هنا لا نقصر الحديث على الآداب أو الفنون كما هو الشائع ، وإنما نتجه إلى المنبع ، أى منبع القيم التى تتمثل فى الآداب والفنون كما تتمثل فى نظم التعليم والعلاقات الاجتماعية ونظم الحكم. إلخ.. وهذه القيم تتولد بطبيعة الحال عبر التاريخ ، ومن هنا فلا يمكن فهم دلالتها أو إدراك مغزى

تطورها بدون وضعها فى إطارها التاريخى .

ويهذا المعنى فإن الثقافة فى المجتمع الزراعى البدائى مثلا هى أساليب الزراعة والرى والحصاد ، والأدوات المستخدمة لذلك وتكوين المجتمع القروى ونوع السلطة في القرية وعاداتها الاجتماعية وما إلى ذلك والمهم فى هذا أن «القيم» أو «المفاهيم» التى تحرك نشاط أى مجتمع سواء كان بدائيا أو متطورا عادة ما تكون مرتبطة بنوع حياته ونابعة في الغالب من ظروف هذه الحياة فى المجتمعات البدائية، مثلا غالبا ما تكون للسحر وللساحر مكانة عظيمة فى ثقافة المجتمع، فالإنسان البدائى الذى لا يستطيع أن يفسر مظاهر الطبيعة التى تؤثر على صميم حياته مثل سقوط الأمطار أو انقطاعها ، وهبوب العواصف والأعاصير ، وما يصيبه من أمراض مفاجئة أو أوبئة عامة لا يجد أمامه غير الساحر مرشدا أو مفسرا وطبيبا وسواء أفلحت تعاويذ الساحر أو أخفقت سواء، سقطت الأمطار أو عم الجفاف وسواء شفى المريض أو مات فليس أمام البدائى من سبيل آخر للفهم وللشعور بالأمن ولهذا يظل للساحر دوره الثقافى القائد إلى أن يحقق المجتمع مرحلة أعلى من التقدم والمعرفة .

وفى المجتمع الزراعى الأولى حيث لا يستطيع الزارع بمفرده أن يرعى أرضه أو أن يجنى محصولها يكون التعاون بين المزارعين والتضامن بينهم قيمة أساسية فى ثقافة المجتمع وحيث تحتاج الزراعة إلي الاستقرار وإلى الأمن فإن المجتمع الفلاحي غالبا ما يكون مجتمعا مسالما ووادعا على عكس مجتمعات الصيد أو الرعى التى تسود بين قبائلها الحروب للنزاع على المناطق التى ترعى فيها الحيوانات .

ثم إن هذا المجتمع الريفى إذا كان يعتمد على الرى النهرى بحاجة إلى حفر القنوات وتنظيم الرى والصرف وتسويق المحصول ومن هنا فهو يقيم سلطة متفرغة لكى توزع المياه بالعدل بين المزارعين ولكى تحفظ النظام وتضمن تبادل المحاصيل ومن هنا كانت المجتمعات الزراعية النهرية (مثل مصر) هى أول مجتمعات أقامت الحكم المركزى والدولة المنظمة ويظل الإيمان «بالنظام» و «بالعدل» من أهم القيم الثقافية التى يؤمن بها هذا المجتمع وليس معنى ذلك أنهما قد سادا أو يسودان باستمرار فى هذه المجتمعات، ولكنهما قيمتان كامنتان فى أساس الوجدان الريفى لأن غيابهما يعنى الفساد والبوار للمجتمع الزراعى .

وبطبيعة الحال فإن ما يصدق على المجتمعات البدائية والأولية يصدق على المجتمعات كلها أيا كانت درجة رقيها أو تطورها. بمعنى أن ثقافتها تنبع من ظروف بيئتها ومعيشتها وأن هذه الثقافة غالبا ما تكون وسيلة للحفاظ على المجتمع والنهوض به فى فترات تماسكه، فهى تتطور مع تطوره ، والعكس صحيح أيضا بمعنى أنها تنحدر مع انحداره، وأهم من ذلك أن القيم الثقافية هى قيم مترابطة بمعنى أنها يكمل بعضها البعض .

وقد تحدثنا من قبل عما وصلت إليه الثقافة المصرية من انحدار مع انحدار المجتمع كله فى نهاية العصر العثمانى - المملوكى فى مصر. وتحدثنا عن رد الفعل العنيف الذى أحدثته الحملة الفرنسية وعن رفض الشعب لها كما نجده مسطوراً عند مؤرخنا العظيم عبدالرحمن الجبرتى .

وكما أنه لم تكن هناك أية غرابة فى أن يرفض الشعب المصرى الاستعمار الفرنسى الذى حمل له شعارات عن الحرية والإخاء تتناقض مع مضمون حكمه الفعلى ، فلم يكن غريبا أن يجد الجبرتى الأمن من الغزو الأجنبى فى إطار المنظومة الثقافية التى نشأ عليها ويمكن إيجاز هذه المنظومة فيما يلى : اعتبار الحاكم

العثمانى إماما ، أى حاكما دينيا ، ورئيسا للأمة. والجبرتى يعطيه هذه الصفة ويرفعه إلى مرتبة تفوق البشر بما يخلعه عليه من الصفات فهو : الملك الأعظم والسلطان الأفخم ، غياث المسلمين، ملاذ المؤمنين ، مالك رقاب الأمم وملجأ العرب والعجم ... إلخ .. إلخ.

ومن المدهش أن الجبرتى وهو مؤرخ عبقرى بكل المقاييس لايلتفت أبدا إلى التناقض الذى يقع فيه وهو يدعو لهذا السلطان المهزوم بأن «تصبح الدنيا كلها ملكه»!... فهو يعرف أن هذا السلطان الأفخم لم ينجح فى استرداد مصر إلا بفضل اساطيل «الكفار» من الانجليز وجنودهم ولكنه يدعو له قائلا «اللهم اجعل رءوس الكفار حصيد السيوف عساكره وبلادهم داخلة تحت نواهيه وأوامره»!... ذلك أن الطاعة للسلطان واجبة فى كل الأحوال. وهو إن كان قد أضاع مصر، فهى عند الجبرتى مجرد مصادفة لأنها «خلسة مغافل وغدر عدو جاهل » !

هذا عن الإمام ، أما عن الأمة أو بالأحرى «السوقة» فليس لها حقوق إزاء الحاكم ولا يمكن أن يحكمها إلا العنف «التركى» والمجتمع الجاهل أسلس قيادا للاستبداد من المجتمع المتعلم ولذلك فإن الإبقاء على الجهل فى الرعية أمر مطلوب ، وللسبب نفسه فإن

التفرقة بين طوائف الأمة على أساس الدين ، أو نظام الملة العثماني، وهو مما ييسر للمستبد حكمه .

وتلك على انحدارها مجموعة من القيم المتكاملة تمثل فلسفة للحكم قوامها الاستبداد تحت قناع الدين، والدين منها براء. ولكن الأمور فى مصر فى مطلع القرن التاسع عشر كانت قد وصلت إلى مرحلة أوشك فيها هذا الحكم أن يقضى على وجودها ذاته. وأدرك رفاعة الطهطاوى ، فيما بعد، تلك الحقيقة، وهى أن مصر كانت على وشك الاندثار وعلل ذلك تعليلا عبقريا بإرجاعه إلى إهمال عمليات الرى والصرف وانسداد قنوات النيل وهو شريان الحياة لمصر. وما كان ذلك ليحدث لولا فساد الحكم المستبد القائم على النهب والابتزاز وإهمال مصلحة الرعية ويصف الطهطاوى حالة الوطن عندئذ فيقول : إن محمد على حين تولى حكم مصر «لم يستول من الأرض إلا على موات ، ولم يحكم إلا أحياء ضعاف الهمة هم فى الحقيقة لاختلال الهيئة الاجتماعية فى حيز الأموات» .

وتجد مصر بداية الطريق للإنقاذ على يد حاكم اختاره الشعب بنفسه لأول مرة فى ظل الحكم العثمانى ، وهو محمد على مؤسس الدولة المصرية العصرية. ففى خلال سنوات قليلة نجح محمد على

فيما عجزت عنه الدولة العثمانية على مدى قرون ، إذ أنشأ الإدارة المنظمة وضبط الرى وأقام القناطر والسدود على النيل وفتح المدارس ، وأرسل بعثات الدارسين إلى أوروبا وحقق طموحه العريض بأن أنشأ الجيش والأسطول المصريين الكبيرين، وبذلك كله وغيره فتح الباب لسلسلة من التغييرات السياسية والحضارية شملت المشرق العربى كله، وبفضل الأمن الذى استتب وبفضل الطب الحديث تضاعف سكان مصر تقريبا خلال فترة حكم محمد على التى امتدت ٤٠ سنة برغم كل الحروب التى خاضها .

وكان لهذه التغييرات الحاسمة أثرها فى تفكيك المنظومة الثقافية للمجتمع المباد وفى قيام منظومة ثقافية جديدة ، بالرغم من إرادة محمد على وخلفائه من أسرته الذين أرادوا ، مع الإصلاحات، أن يحكموا مصر على طريقة طغاة الأستانة .

وكان الرافد الغربى من أهم المؤثرات فى التغيير الثقافى ، ولكن هذا الرافد لم يسقط فى أرض جرداء، مما له دلالته الكبيرة أن الرجل الذى لعب أهم دور فى تجديد الثقافة فى مصر ، كان هو نفسه خارجا من إطار المؤسسة الأزهرية العريقة وأنه التقى بالحضارة الغربية حين سافر إلى فرنسا باعتباره مرشدا دينيا

الطلبة الذين بعثهم محمد على إلى فرنسا، ومعنى ذلك أن هاجس الحفاظ على الذاتية الثقافية وعدم الذوبان فى الغرب ، كان يشغل بال ذلك المؤسس الكبير للدولة المصرية، ومعناه الأهم أن تلك الثقافة حين عرضت على المصريين لأول مرة ، لم تعرض لهم عن طريق النقل الأعمى وإنما من منظور نفس قادرة على التحليل والفرز واستيعاب الجديد فى إطار الثقافة الراسخة، وذلك بالبحث عن أوجه التماثل فى التراث مع العناصر الإيجابية من تلك الحضارة الحديثة ، وفى بعض الأحيان بالتفسير الجديد للتراث الذى سيجد أقصى مداه فيما بعد عند رائد أزهرى آخر وإمام من أئمة الفكر المصرى الحديث هو الشيخ محمد عبده. وكان منطلق كل منهما أن القيم الخالدة للإسلام تستوعب كل تطور لمصلحة الإنسان متى فهمنا الدين الحنيف على وجهه الصحيح .

وتدين مصر للطهطاوى بأكبر فضل فى التغيير الثقافى الذى غير وجه الحياة ؛ فيها فقد كان الساعد الأيمن لمحمد على فى سياسة التعليم العصرى ، وهو الذى أنشأ المدرسة العليا للترجمة والإدارة التى صارت مدرسة الألسن فيما بعد ، واشترك بنفسه فى ترجمة عدد كبير من الكتب والمراجع العلمية للمدارس العليا الجديدة

(الطب والتمريض والمهندسخانة والإدارة) كما أنه كان رئيس التحرير لأول صحيفة مصرية تنشأ فى القرن التاسع عشر (الوقائع المصرية) وقبل ذلك كله فقد ألف عددا من الكتب أثرت على مجرى الفكر المصرى حتى يومنا هذا. ولعل أول خطوة فى الانقلاب الفكرى الكبير هى بعث مفهوم «الوطن» فى مقابل مفهوم «الأمة» الفضفاض وكانت الدولة العثمانية تحكم باسم هذا المفهوم الأخير الذى يشمل الأمة الإسلامية كلها من الناحية النظرية ، وقد رأينا أن هذا القناع الدينى لم يكن يعنى شيئا أكثر من الوحدة فى نطاق العبودية ، لأن تلك الدولة كما رأينا كانت أبعد ما تكون عن روح الدين وعن حقيقته، بما سادها من الظلم والاستبداد والفتك المنظم برعاياها .

. وكان محمد على قد نجح فى الاستقلال بمصر من الناحية الفعلية ، بل وحارب الدولة العثمانية الشائخة حتى أوشك على أن يهزمها لولا أن أنجدتها انجلترا مرة أخرى فتعاونتا معا على إرغامه على التراجع ، وعلى القضاء على أمله فى قيام دولة قوية تضم الولايات العربية من الدولة المتهاوية ، غير أنه استطاع على الأقل أن يحتفظ لمصر باستقلالها الذاتى .

ومع إنجازات محمد على الكبيرة انتبه الطهطاوى إلى أن هذا الوطن يستحق أكثر بكثير مما آل إليه تحت الحكم العثماني، وبدأ يرجع إلى التاريخ ويحدث المصريين عما كانت عليه بلادهم فى عصورها الزاهرة «فمما اختصت به مصر من بين الممالك أن كل مملكة تستنير برهة ثم تنطفىء وتشرق الشمس بهجتها ثم تختفى .. فأما مصر فأغرب شيء بقاء شمس سعدها وارتقاء كوكب مجدها ، إنها بقيت سبعين قرنا حافظة لمرتبتها العليا » وخلص من ذلك إلى نتيجة محددة هى أن «حب الأوطان فضيلة جليلة ، لا سيما إذا كان الموطن منبت العز والسعادة والفخر كديار مصر ، فهى أعز الأوطان لبنيها وهى مستحقة برها منهم بالسعى لبلوغ أمانيها وذلك من ناحيتين : أنها أم لساكنيها ، وبر الوالدين واجب عقلا وشرعا على كل إنسان ، والثانية أنها ولودة بارة بهم» *.

وهنا نجد عند الطهطاوى الارتكاز على التراث الدينى لبعث مفهوم الوطن الذى غاب عن أذهان المصريين قرونا طويلة ، ومن هذا المنطلق الدينى نفسه يوجه ضربه إلى واحد من المفاهيم المتخلفة فى المنظومة العثمانية الباغية : «فرق تسد». إذا إن وحدة

* راجع أيضا الفصل الرابع من هذا الكتاب ، فهو يضىء جوانب من الأفكار الواردة هنا .

الوطن تعنى بالضرورة وحدة أبنائه والمساواة بينهم أيا كان الدين الذى يعتنقونه فهو يرى أن حكمة الله قد اقتضت أن يكون أبناء الوطن متحدين فى اللغة وفى العيش فى مكان واحد وهذا يعنى أنه سبحانه وتعالى قد أعدهم للتعاون على إصلاح وطنهم وعلى أن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة . ولكى يتحقق ذلك يجب أن تكون للمواطن حرية تامة فى المجتمع، «فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتمزى بالمزايا البلدية» ويخلص من ذلك إلى «أن جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن فى حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من أخوة الوطنية ..» .

كلمات ومفاهيم جديدة تدخل فى الثقافة السياسية ... الوطن والأخوة الوطنية والحرية والمساواة ولكنها تظل مجرد كلمـات، إذ يحتاج الأمر إلى وقت حتى يتخرج من المدارس عدد كاف من المثقفين ، وحتى تظهر الصحف الوطنية المتعددة ، وحتى تصهر الأحداث الوعى الوطنى وتوجهه .

ويمكن أن نقول إن الجهد الهائل الذى بذله الطهطاوى فى المجالات الثقافية المتعددة . التعليم والصحافة والتأليف كأن يشبه

اليقظة بعد السبات الطويل . وكان الأمر يحتاج إلى وقت لكى تفيق الأمة وتستوعب أقوال الطهطاوى والرعيل الأول من رواد النهضة. وحين ندرك أن هذا الوقت لم يتجاوز ربع قرن تقريبا منذ وفاة محمد على (أو بالأحرى منذ هزيمة ١٨٤٠) فنحن نستطيع أن نقدر الجهد الهائل الذى بذله هؤلاء الرواد. فحين بدأ رفاعة يكتب أعماله فى الأربعينات والخمسينات من القرن التاسع عشر ، إنما كان يضع عينه على جمهور فى المستقبل ، أو ينتظر بالأحرى هذا الجمهور الذى كان يتعلم أيامها فى المدارس الجديدة التى أنشأها فى عهد الوالى الكبير .

ولن يخيب ظن رفاعة قط. فما أن نصل إلى منتصف عصر إسماعيل إلا ويكون هؤلاء المئات من خريجى المدارس قد أصبحوا عشرات من الآلاف ، إلى جانب مائة ألف تلميذ تقريبا فى المدارس (ولنتذكر أن النقطة المرجعية كانت قبل أقل من نصف قرن صفرا). وبعد أن لم يكن فى مصر غير صحيفة واحدة ، هى الوقائع الرسمية ، التى أنشأها محمد على وحررها الطهطاوى ، أصبح فى القاهرة وحدها أكثر من ١٠ صحف غير رسمية تعبر عن اتجاهات مختلفة وكان من أولاها صحيفة «وادى النيل» التى أدارها عبدالله

أبو السعود ، الشاعر الأديب وتلميذ الطهطاوى .

ولكن مرة أخرى تمر مصر بمحنة قاسية من محنها فى القرن التاسع عشر ، مرة أخرى يأتلف عليها طغيان مركب : الغرب وبطش خلفاء محمد على الذين ظلوا يحكمون باسم الدولة العثمانية وعلى طريقتها ، وتغرق مصر فى دوامة من الديون لكى تهدى إلى أوروبا قناة السويس ويموت الآلاف من أبنائها أثناء حفر القناة، ولا تكتفى أوروبا بذلك بل تصر على إذلال مصر بصورة سافرة بتعيين وزراء أوروبيين فى حكومتها بحجة ضمان الوفاء بالديون . تلك الديون التى كانت بفوائدها الباهظة أكبر عملية سرقة لشعب فى القرن التاسع عشر، وهنا يصبح تحديد المفاهيم الجديدة : الوطن والشعب والحرية مسألة يتوقف عليها وجود مصر ذاته .

وفى هذا الوقت يتسلم الراية من الطهطاوى أزهرى نابغ آخر هو الشيخ محمد عبده، الذى يعتبره الكاتب الإسلامى المعروف الدكتور محمد عمارة مجدد الدنيا بتجديد الدين» ورأس المائة الثالثة عشرة فى التاريخ الإسلامى .

فإذا كان الفضل يرجع إلى الطهطاوى فى بعث فكرة الوطنية المصرية ، وإذا كان قد تطرق إلى فكرة المواطنة كأساس للمساواة

فإن محمد عبده يمضى فى هذا الطريق شوطا أبعد .

إذ بدأت الثورة على التدخل الأوروبى وطغيان الخديو بتكوين الحزب الوطنى المصرى الذى شارك الشيخ محمد عبده فى إنشائه. ويكون الأستاذ الإمام هو الذى يضع نص المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطنى فيثبت فيها هذا النص الهام :

«الحزب الوطني حزب سياسى ... (غير طائفى) فإنه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب وجميع النصارى واليهود ، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه ، لأنه لا ينظر إلى اختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع إخوان وأن حقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية ، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة (الإسلامية) الحقة تنهى عن البغضاء وتعتبر الناس فى المعاملة سواء» .

ويعلق الدكتور محمد عمارة فى كتابه عن الإمام محمد عبده على موقف الإمام من قضية الوحدة الوطنية ، فيقول إن ذلك الموقف لم يكن مجرد «موقف سياسى» و «إنما كان موقفا فكريا إسلاميا مؤسسا على ماذهب إليه الإسلام من وحدة الدين الإلهى ، المقتضية

إخاء أتباع الشرائع السماوية الذين اقتضت حكمة الله ومشيئته التكوينية أن يظلوا أمما متعددة .. فالاختلاف والتعدد والتنوع فى الشرائع ، بين أمم الرسالات السماوية ، هو إرادة كونية لله ، وعندما ينظر إليه ويوضع فى الإطار الذى عينه الإسلام وهو «وحدة الدين ... وتعدد الشرائع» - فإن الوحدة القومية والوطنية للأمة تصبح كما أصبحت عند الاستاذ الإمام - مؤسسة على الدين وليست مجرد موقف سياسى...» .

وبهذا الفهم المستنير لقضية الوحدة الوطنية تقدم الحزب الوطنى ببرنامجه إلى الشعب على نحو ما سبق ، فالتف الشعب حول هذا البرنامج. وسنذكر أن الحزب الوطنى - بجناحيه المدنى والعسكرى - هو الذى قاد الثورة (العرابية) ضد التدخل الأجنبى وضد طغيان الخديو التركى .

وقد اختبرت تلك الثورة الكثير من الأفكار فنحن نعلم مثلا أن محمد عبده كان متأثرا بآراء أستاذه الأفغانى عن تجديد الدولة العثمانية لإقامة الجامعة الإسلامية التى كان الأفغانى يدعو لها. وكان محمد عبده يرفض أفكار بعض « المتمدنين» «الذين يفكرون فى جعل الرابطة الوطنية لأهل كل قطر بدلا من الرابطة الملية

الجامعة لأهل الأقطار الكثيرة» ولكن عندما حانت لحظة الحقيقة أيام الثورة، وعندما اتضح تآمر الدولة العثمانية بهدف العودة بجنودها إلى احتلال مصر لكى تعيدها إلى تلك الرابطة الملية وإلى حوزة السلطان العثمانى فإن محمد عبده يقول كلاما مختلفا تماما، يعلن أنه مستعد لأن يحارب من أجل الاستقلال التام لمصر عن هذه الدولة ، وذلك على حد قوله لأن : «الأتراك (العثمانيين) ظلم ... وقد تركوا فى بلادنا من آثار السوء مالا تزال قلوبنا تضرب منه ضربان الجرح فلسنا نريد رجعهم ولسنا نريد أن نعود إلى معرفتهم. وكفى الأتراك مالهم من حقوق الفرمانات. ولكننا إذا علمنا بأنهم يحاولون دخول بلادنا فإننا نتلقى هذا الخبر بشىء لا يخلو من الترحيب ... فإننا سنغتنم هذه الفرصة لكى نحقق استقلالنا التام» !

والواقع أن أفكار محمد عبده سواء فى فترة الثورة العرابية أو بعد هزيمتها ، كانت تؤصل لمفهوم الدولة المدنية العصرية التى تحقق لكل مواطنيها المساواة والأمن والحرية. وقد رأينا طرفا من ذلك فيما ذكره فى بيان الحزب الوطنى. وسنرى فيما بعد نقده لفكرة الحاكم – الإمام فهو ينفى نفيا قاطعا بناء على فهمه لصحيح الدين أن تكون «فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير» والحاكم فى هذا المجتمع سواء كان

اسمه سلطانا أو خليفة هو حاكم مدنى من جميع الوجوه «واختياره وعزله أمران خاضعان لرأى البشر لا لحق يتمتع به هذا الحاكم بحكم الإيمان» .

ويقول محمد عبده بوضوح قاطع «أصل من أصول الإسلام قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، هدم الإسلام بناء على تلك السلطة ، ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم ، لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ، ولا سيطرة على إيمانه على أن الرسول عليه السلام كان مبلغا ومذكرا ، لا مهيمنا ولا مسيطرا ... وليس لمسلم مهما علا كعبه ، فى الإسلام ، على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد ... فليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه ... ولم يعرف المسلمون فى عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التى كانت للبابا عند الأمم المسيحية.

وسواء أكان محمد عبده قد أعلن تلك المفاهيم أثناء الثورة العرابية أو بعدها ، فإن تلك الثورة كانت فى حقيقة الأمر إعلانا باحتضان الشعب بأكمله لمفاهيم وقيم جديدة فى السياسة والحكم ؛ أى لثقافة جديدة للمجتمع فقد تبنى الشعب مفاهيم الاستقلال عن

أوروبا والدولة العثمانية معا - والمساواة بين أبنائه فى الحقوق والواجبات بصرف النظر عن عقيدتهم الدينية ، والحكم الديمقراطى (النيابى) الذى يقيد سلطة الحاكم ويقنن هذه الحقوق والواجبات، بل وحارب الشعب حربا فعلية من أجل تجسيد هذه القيم التى لم يكن قد سمع بها أصلا قبل عشرات قليلة من السنين .

ورغم أننا قد أشرنا إلى الجهد الهائل الذى بذله المثقفون لإعلان هذه المفاهيم وتأصيلها فى المجتمع ، فقد كان من الطبيعى أن تظل محصورة أولا فى دائرة المثقفين والمتعلمين الضيقة وكان نقلها إلى مستوى الوعى الشعبى العام يحتاج إلى جهد من نوع آخر يحتاج إلى عبدالله النديم !

الثقافة والحرية :

ضد التغريب وضد التتريك !

في غمار الثورة العرابية تظهر ، بل تتألق ، شخصية فذة هي شخصية عبدالله النديم ، ابن النجار الذي علم نفسه بنفسه والذي اشتغل قبل الثورة موظفا صغيرا وتاجرا ومعلما وتنقل أثناء ذلك في أقاليم مصر المختلفة ثم اشتغل بالصحافة والأدب والمسرح والعمل السياسي السري قبل أن يظهر أثناء الثورة كما لو كان مؤسسة إعلامية كاملة .

كان عنوان الصحيفة التي أسسها النديم في وقت الأزمة بين مصر وأوروبا هو «التنكيت والتبكيت» استفاد في تحريرها من خبرته الواسعة بالحياة الشعبية المصرية ، فاختار لتحريرها لغة أقرب إلى العامية يشرح فيها للناس بتلك اللغة المبسطة أخطار التدخل الأوروبي ومعنى التمثيل النيابي ومن ذلك مثلا هذا الحوار الذي أورده في الصحيفة بين تلميذ وأستاذه :

« التلميذ : وهل يحتمل أبناء الشعب إطلاق حرية الأفكار قبل أن يتدربوا على أعمال المجلس (البرلمان) ؟

الأستاذ: نعم، ولكن بعدم تسلط الطبقية على المجلس، بل بتشكيله من جميع الطبقات: نبهاء ومثقفين وأغنياء وعلماء وعمال وأعيان » .

وكانت المعركة الأساسية هى إصدار الدستور وضرورة التفاف الشعب حول هذا المطلب، وهنا يلجأ النديم إلى أسلوب جديد كان يتقنه تمام الاتقان، وهو الخطابة . أخذ يجوب أنحاء مصر يخطب فى القرى وفى المدن الصغيرة يحدث الناس ويشرح لهم العلاقة بين الدستور وبين ما يعانونه من مشاكل في حياتهم اليومية بلغة مفهومة لا تعقيد فيها. وكان على وعى كامل بما يفعل إذ كتب يقول «إن الخطابة في الأمة بمنزلة جرائد الأفكار، فالأمية كثيرة فى بلادنا متغلبة على السواد الأعظم منها ولو كانت الأمة قارئة كلها لاستغنت عن الخطابة» .

ومن حسن الحظ أن النديم كان خطيبا عبقريا، بل يرى بعض المؤرخين أنه كان أعظم خطيب عرفه الشرق. وقد استغل قدرته على الإقناع وجـــولاته فى أنحاء البلاد ليجمع التوقيـعات على المنشور الموحـــد الذى صـــاغه بنفسه وكان مما جـــاء فيه .

.« لما كان لا ينتظم نظام العالم ولا يقوم قوام الهيئة الاجتماعية إلا بالعدل والحرية حتى يكون كل إنسان آمنا على نفسه وماله، حرا فى أفكاره وأعماله، مما فيه سعادته وحسن حاله (فإن) هذا لا يتأتى إلا بحكومة شورية عادلة لا تشوبها شوائب الاستبداد ولا تتطرق إليها طوارق الفساد....»

وبقدر ما كانت حملة النديم عنيفة على استبداد الخديو التركى الأصل والمفاهيم، بقدر ما كان كارها للنفوذ الغربى، وكانت حملته المزدوجة فى مراحل كفاحه المختلفة موجهة ضد الاثنين معا. وكان يسىء الظن إلى أبعد حد بنوايا أوروبا فى مصر ويقول عن دولها : « ماهى إلا أسود إن دهمت... إن تمكنت افترست وإن ملكت أساءت السيرة وإن جاورت لم تحفظ الجيرة وإن تداخلت احتالت وإن رأت غرة اغتالت، ,لاترانا إلا بعين العدوان ولا تعدنا معها من بنى الإنسان ».

ولكن ذلك لا يمنع النديم من أن يرى أن لدى أوروبا أمورا يتعين أن نفيد منها. ورفضه يختلف تماما عن رفض الجبرتى فى سالف الزمان. فهو يرى مثلا « أن سبب تقدم الأوروبيين هو إطلاق الحرية فى نشر أفكارهم بين الأمم لإحياء أفكار العامة باحتكاكها بأفكار

العقلاء وبهذه الواسطة ربى الكتاب أبناء الأمم وهذبوهم ونقلوهم من حضيض الجهل والخمول إلى ذروة العلم والظهور ».

« أما الشرق فقد أخطأ الطريق، فخاف ملوكه من الكتاب والعقلاء فضغطوا على أفكارهم حتى أماتوها فى أذهانهم ... ولو قد أطلقوا الحرية لأحيوا الأمم التائهة فى القفار ».

كان الآلاف من المنشورات التى جمع النديم التوقيعات عليها برهانا على إجماع الشعب على المطالبة بالمبادىء التى بشر بها المثقفون منذ عهد الطهطاوى . ويرجع إلى النديم فضل إدراج بعد جديد فى أثناء الثورة، وهو المطالبة بالعدالة الاجتماعية للفلاحين والفقراء ومشاركتهم فى الحكم .

وحققت الثورة الشعبية أقصى نجاح لها بإنشاء البرلمان فى سنة ١٨٨٢ وهو أول برلمان منتخب فى المشرق العربى قام بإعلان أول دستور مصرى. ويصف المؤرخون وصفا مؤثرا كيف استقبل الناس هذا الإعلان وفرحتهم به، إذ كانوا يتبادلون التهانى فى الطريق ويتعانقون على غير معرفة معتبرين الدستور نصرا كبيرا وأملا فى مستقبل أفضل .

وهكذا تبلورت من خلال الثورة منظومة ثقافية

جديدة، هى فى كل جزئياتها نقيض للمنظومة الثقافية الموروثة عن العصر التركى، قوامها حرية المواطنين جميعا فى وطن حر. واستطاع المثقفون أن يصلوا بها إلى وجدان الجماهير لأنهم أبرزوها باعتبارها استئنافا لقيم منسية فى التراث الإسلامى الذى يؤصل لأبعد آماد الحرية، بما نص عليه من نبذ السلطة الدينية، ومن حرية العقيدة، والمساواة بين الجميع. وبمثل هذا التأصيل الذى يتفق مع تراث الشعب لم يكن هناك أى نفور من المفاهيم الجديدة كما حدث أثناء الحملة الفرنسية. بل تبنى الشعب هذه المفاهيم وظلت لفترة طويلة جزءا أساسيا من تكوينه الثقافى .

وفى تلك الأيام من التاريخ المصرى بدا أن كل الأحلام قريبة المنال وأن البناء الذى جاهد المثقفون لإرساء قواعده على وشك أن يقوم. ولكن ذلك الثنائى المشئوم الدولة العثمانية وانجلترا الاستعمارية اجتمع مرة أخرى للقضاء على الثورة. ففى أوج احتدام المعارك الحربية مع انجلترا أصدر السلطان العثمانى منشورا، بعصيان عرابى، أى خروجه على طاعة الحاكم الشرعى

(أو الإمام) فتلقف الخديو والخونة من أعوانه - من الضباط الأتراك والمتركين أصحاب الامتيازات القديمة - تلقفوا هذا المنشور لتشتيت جنود عرابى من حوله : فهم لن يكونوا «شهداء» إذا ما ماتوا فى حربهم ضد الانجليز ، بل عصاة ومارقين على الإمام وولى الأمر. وانتهى الأمر باحتلال انجلترا لمصر فى سبتمبر ١٨٨٢ .

ولم يكن الاحتلال مجرد استعمار عسكرى، بل أراد أن يكون استعمارا ثقافيا أيضا. ولعله من المثير هنا أن نرى كيف التقت المفاهيم الغربية مع المفاهيم التركية العثمانية. لقد كانت الخطوة الأولى للمحتل هى حل البرلمان المصرى وإلغاء الدستور الذى حارب الشعب من أجله. والتبرير هنا بطبيعة الحال هو أن أهل مصر «سوقة» إذ قال واضع أساس الاحتلال مايلى: «إن الأمة التى ظلت مستعبدة أمداً طويلا تتوق بالفريزة إلى قبضة حاكم قوى لا إلى نظام دستورى متساهل » !

وهل يوجد مبرر دينى أيضا لهذا الاستبداد ؟ ... نعما .. فمن أقوال اللورد كرومر الذى حكم مصر فعليا ثلاثين سنة بقبضته القوية، الدرة التالية «قبل أن يتمكن الشرقيون من الوصول إلى شيء يمكن أن يقربهم من المثل الأعلى

البريطانى فى الحكم الذاتى... عليهم أن يمروا بالكثير من التغييرات فى فكرهم السياسى.. ومع تجنب أية حركة للتبشير الرسمى فإن علاقتنا مع مختلف الأجناس التى تكون رعايا ملك انجلترا يجب أن تقوم على أساس الصخرة الجرانيتية التى يمثلها قانون الأخلاق المسيحية » يمكن لمن شاء أن يراجع النقد العميق لسياسة كرومر الثقافية بالتفصيل فى كتاب د. أنور عبد الملك (نهضة مصر) .

لم يخف كرومر فى أى وقت تعصبه الدينى ونظرته المتعالية للشعب المصرى، ولكن هل يوجد شعب مصرى أصلاً؟.... ينكر كرومر ذلك ويرى أن مصر إن هى إلا تجمع لخليط من الأجناس يضم العرب والأتراك والأوروبيين .

والعرب منهم المسلمون ومنهم الأقباط، ولكن الأقباط المصريين مثلهم مثل المسلمين فى نظر كرومر إذ يقول إن كل الفرق بينهما أن أولهما يذهب الى مسجد وثانيهما يذهب إلى كنيسة! وهو يقول ذلك متشكيا مما اعتبره سلبية الأقباط المصريين ورفضهم التعاون معه فى رسالته السامية لإقامة الكيان الجديد الذى أراده لمصر أى أن تكون إيالة انجليزية بعد أن كانت إيالة عثمانية. إذ لا بد هنا أيضا من الملة ومن الطوائف . لابد من سياسة «فرق تسد» فإذا لم تكن

هناك فائدة من «العرب» الذين يسكنون فى مصر سواء أكانوا مسلمين كانوا أو مسيحيين، فستكون هناك طائفة جديدة على رأسها الانجليز المتمتعون بكل امتيازات العثمانيين القديمة وطبقة عازلة من المماليك الجدد قوامها الجاليات الأوروبية والشوام المتتركون والأتراك المتمصرون !

ولكن ذلك كله لا يتحقق أيضا إلا إذا ما ساد الجهل من جديد. ومن هنا فقد أغلق كرومر المدارس التى كانت قائمة وأعلن الرجل هدفه بكل وضوح: إنه لا يريد من التعليم فى مصر غير تخريج الموظفين اللازمين لعمل الحكومة . وهكذا ففى خلال ثلاثين سنة من عهده ظلت نسبة الأمية ثابتة (٩١ فى المائة) . وانخفضت المدارس الثانوية من ٣٢ مدرسة فى سنة الاحتلال إلى ٣ مدارس فقط وتعرضت اللغة الوطنية والتاريخ الوطنى لمهانة بالغة : إذ أصبحت السيادة للغة الانجليزية فى التعليم، ومنع كرومر تدريس التاريخ الوطنى فى المدارس وفرض على الطلبة أن يدرسوا بدلا منه التاريخ الرومانى وتطور الدستور البريطانى !

كان المطلوب هو إلغاء ذاكرة مصر وشخصيتها لكى تتفق مع فكرة كرومر عنها باعتبارها أرضا دون شعب، ولكنها تضم أشتاتا

من السكان، بينهم فوارق كثيرة يحاول المستعمر أن يرسخها ويؤكدها .

وهكذا سار التغريب نفس مسار التتريك العثماني: الاستبداد المقنع بهالات دينية مثالية، وإقصاء المصريين عن المشاركة فى حكم وطنهم واعتبارهم جنسا أدنى، وإنكار وجود الوطن، ونشر التجهيل!

وتحتم على المثقفين المصريين أن يبدأوا مرة أخرى من نقطة الصفر. وكان من المستحيل أن يتجهوا إلى التحرير السياسى مباشرة في ظل «القبضة القوية» للمحتل فانصرفوا إلى التحرير الاجتماعي: واصل محمد عبده بعد عودته من منفاه جهوده للكشف عن المضمون التقدمى للدين الاسلامي ومطابقته لروح العصر وكل عصر بما أعطاه من مكانة كبرى للعقل والاجتهاد في شؤون الحياة. إذ دعا إلى فهم الدين « على طريقة سلف الأمة... واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه». واتجه عبد الله النديم بعد عودته من اختفائه الأسطورى الذى دام تسع سنوات إلى الدعوة الى التعليم بالجهود الذاتية لمقاومة سياسة الاستعمار فى إلغاء عقل الأمة. وبلغت دعوته ذروتها حين تبنى واحد

من تلاميذه (فكريا) ، هو قاسم أمين، فكرة إنشاء أول جامعة مصرية بأموال الشعب وتبرعاته . وأنشئت هذه الجامعة الأهلية فى سنة ١٩٠٨ أو حول ذلك التاريخ ، ولكن بعد وفاة قاسم أمين، الذى لم يعش طويلا ليرى ثمرة الجهد الذى بذل من أجله الكثير .

ولعله مامن شيء يجسد حقيقة التواصل بين أجيال المثقفين المصريين وامتداد رسالتهم مثل قصة العلاقة بين قاسم أمين وعبد الله النديم . فقد كان قاسم أمين وكيلا للنيابة عندما تم القبض على عبد الله النديم فى زمن الاحتلال وكان هو المسئول عن التحقيق معه. ولكنه كرس كل جهده لإطلاق سـراح هذا «المتهم» العظيم، ونجح بمعونة غيره من المثقفين فى الضغط على السلطات وفى الإفراج عن النديم. وربما كان أهم من ذلك التحرير الفعلى للرجل أنه قد واصل رسالته فى الدعوة إلى تحرير عقل الأمة بالتعليم كما رأينا .

على أن جهد قاسم أمين الأكبر فى مجال الحرية انصرف خلال عمره القصير إلى ميدان آخر طال إهماله، هو الدعوة إلى تحرير المرأة من عبودية الرجل. ألف قاسم أمين كتابه «تحرير المرأة» فى آخر سنة من القرن الماضى، وأعقبه بكتاب آخر فى مطلع القرن

بعنوان «المرأة الجديدة» دعا فيهما إلى حق المرأة فى التعليم وفى العمل على قدم المساواة شأنها شأن الرجل. وكان من رأى قاسم أمين أن عمل المرأة هو الوسيلة الوحيدة لكى تحقق وجودها الإنسانى فى ظل الوضع الذى يجعل من سيادة الرجل الاقتصادية نوعا من الاستبداد والظلم. بل قال إن تحرير المرأة هو تحرير للرجل ذاته فهناك على حد قوله «تلازم بين الحالة السياسية والحالة العائلية فى كل بلد، ففى كل مكان حط الرجل من منزلة المرأة وعاملها معاملة الرقيق حط بنفسه وأفقدها وجدان الحرية.. انظر إلى البلاد الشرقية تجد أن المرأة فى رق الرجل والرجل فى رق الحاكم فهو ظالم فى بيته مظلوم إذا خرج منه» . ولكى تتمكن المرأة من العمل ، فيجب بطبيعة الحال أن تتهيأ لذلك، لا بالعلم وحده، بل وبأسلوب الحياة وبالاختلاط بالرجال وارتداء الزى الذى يناسب العمل ، لا الذى يكبل حركتها ويقيدها : أى أنه دعا باختصار إلى سفور المرأة .

وهنا كان قاسم أمين يعرف أنه يتحرك فى أرض مليئة بالألغام، فحرص على أن يثبت فى كل جزئية من كتابه أن ما يطالب به للمرأة من حقوق يتفق مع مبادىء الشرع الإسلامى . ويرى بعض الباحثين أن الشيخ محمد عبده هو الذى زود قاسم أمين بهذه

الأسانيد الدينية، بل وأنه كان شريكا في تأليف أعمال قاسم أمين. ويؤيد الباحث الإسلامي د. محمد عمارة هذا الرأي ويثبته .

وبالرغم من ذلك فقد أثارت كتابات قاسم أمين ضجة لعلها لم تهدأ حتى الآن. والمهم مع هذا أن كل ما طالب به للمرأة المصرية من حقوق قد تجسد بأسرع مما كان هو نفسه يتوقع، إذ ظهر جيل جديد من المثقفين في سنوات الاحتلال تبنى أفكار قاسم أمين ومحمد عبده والنديم والطهطاوى. واستطاع هذا الجيل من خلال العمل السياسي البطيء بطبيعته (مصطفى كامل وسعد زغلول) وبفضل الشعر (شوقى وحافظ، وبفضل الموسيقى والغناء (سيد درويش) أن يوقظ الوعى الشعبى مرة أخرى .

وانتصر الشعب لقيم الحرية الجديدة بثورته الكبرى في سنة ١٩١٩، إذ تخرج المرأة في المظاهرات مع الرجل جنبا إلى جنب مطالبين معا بالحرية والاستقلال، ويخطب القسس من فوق منابر المساجد وشيوخ الأزهر في الكنائس مؤكدين وحدة الوطن ضد المستعمر، وتنتزع مصر مرة أخرى الدستور الذى يعلن أن حرية التعبير مصونة وأنها حق لكل مواطن.. وأن التعليم إلزامى ومجانى للمواطنين ذكوراً وإناثاً، وأن جميع المواطنين سواء أمام القانون .

وكانت تلك إعلانات: بمعنى أن تنفيذها كان ولا يزال بحاجة إلى

جهد كبير، ولكن في خلال تلك الثورة وفي نصوص الدستور تجسدت ملامح ما أسميه بالحلم المصري الذي سعى المثقفون المصريون إلى تحقيقه منذ رفاعة الطهطاوي وحتى اليوم. وملامح هذا الحلم هي الولاء لوطن محدد كبديل عن الولاء لمفهوم مجرد، أي مفهوم الأمة بأصدائه الدينية التي اقترنت بالاستبداد. وقد اتسع مفهوم الوطن بعد حرب فلسطين وفي خلال الثورة الناصرية ليصبح هو الوطن العربي بأكمله ولكن دون أن يقترن هذا المفهوم في أية لحظة بفكرة الدولة الدينية. ثم وحدة عناصر الأمة مقابل مفاهيم العنصرية الطائفية التي كان يرسخها الاستعماران التركي والغربي معا، والحرية السياسية المتمثلة في الديمقراطية البرلمانية، والعدل الاجتماعي مقابل انفراد الأقلية بالثروة والسلطة، وحرية المرأة ومساواتها بالرجل، والحفاظ على الذاتية الثقافية بحيث لا تذوب مصر في الشرق أو الغرب .

وقد استطاع المثقفون ترسيخ هذه المفاهيم في وجدان الشعب بحيث حارب من أجلها لأنهم أظهروا كما قلت وأكرر أن كل تلك المفاهيم نابعة من الموروث الديني والثقافي وأنها لا تتصادم معه، ولأنهم في جميع المراحل اختاروا أنسب الطرق وأقربها لتصبح هذه

المفاهيم جزءا من الوعى الجماهيرى .

ولكننا اليوم بعد كل ذلك الصراع الطويل نرى أن هذه الحريات مهددة بالخطر، بل وبأخطار كثيرة. وتأتى هذه الأخطار من المصدرين التقليديين: أنصار التغريب وأنصار التتريك: أى دعاة الذوبان فى الغرب ونبذ أحلام الاستقلال والتحرر الوطنى والتنمية المستقلة ووحدة الأقطار العربية، ودعاة التتريك أى دعاة العودة للدولة الدينية بالمفهوم العثمانى. ورغم أن دعاة التتريك العثمانى يظهرون فى بعض الأحيان كما لو كانوا معادين للغرب، إلا أن دعوتهم تلتقى فى الكثير من جوانبها مع دعوة أنصار التغريب، فهم أيضا لا يؤمنون بفكرة «الوطن» سواء كانت هذه الفكرة تنصرف إلى أوطان عربية مبعثرة أو إلى وطن عربى موحد لأن الوطن عندهم نقيض الأمة، وهم لا يؤمنون بالديمقراطية، لأن الحياة الحزبية فى رأيهم دعوة إلى الفرقة فى صفوف الأمة، ولا يوجد غير حزبين هما حزب الله وحزب الشيطان – ولأن الشورى ليست ملزمة للإمام أو للحاكم باسم الدين. وهذا الإمام عند كثير من فصائلهم يجب أن تكون له الطاعة الكاملة من الرعية ، على نحو يفوق ما كان عليه الأمر أيام الدولة العثمانية .

تلك المبادىء موجودة بدرجة أو أخرى عند كل تلك الفصائل التي يسميها د.رفعت سيد أحمد «تنظيمات الغضب الإسلامي»!. وهو يورد في كتابه ذلك اجتهادات كل من تلك الفصائل التي تلتقي جميعا على رفض الديمقراطية بالصورة التي حارب الشعب من أجلها وبذل الدماء في ثورتي ١٨٨٢ و ١٩١٩ ، بل وعلى رفض كل المنظومة الثقافية التي تطورت عبر تضحيات كثيرة لكي يخرج الشعب من المنظومة العثمانية الباغية التي أشرف الشعب المصري في ظلها على الهلاك الفعلي كما رأينا . ففي ذلك الكتاب مثلا يرد تصور لزعيم واحد من تلك الفصائل عما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الإمام والأمة. وإليك قوله :

« للإمام أن يأمر بغير بيان علة الأمر، وعلى المأمور أن يسمع ويطيع حتى فيما دخلت فيه الشبهة، إذ ليست الشبهة أو الاحتمال معصية مستيقنة - والحق كل الحق هو أن تطيع الإمام فيما تحب وتكره - وفيما يشتبه عليك ومالا يشتبه عليك.. ويقال نفس القول وذاته في إقامة الحدود - فإنه ما قامت البينة عند الإمام فقد قامت عند الأمة كلها، فيأمر الإمام بعد قيام البينة عنده - من لم تقم عنده

إلا بينة الإمام - يأمره بأن يقتل هذا أو يرجم هذا ... » !

فيطيع أمر الإمام !

قد ترد إلى ذهنك عندئذ تلك الأوصاف التى كان الجبرتى يخلعها على السلطان العثمانى والتي وردت فى مستهل هذا البحث. بل ستجد أن صورة الإمام عند الجبرتى أكثر رفقا ولينا من مثل هذه السلطة الشاملة الساحقة التي لا تريد من المواطن - عفواً - من « المأمور » مجرد توجيه السؤال ! أما أنا فسأذكر بكل فخر كلام الإمام محمد عبده الذى قال: إن الإسلام إنما جاء - حقا وصدقا - ليقتلع كل تسلط باسم الدين وليهب الانسان حريته كاملة. استمع إلى الأستاذ الإمام وهو يقول على النقيض من ذلك كله مايرى أنه حكم الإسلام :

« ..... لا يسوغ لقوى ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد، إلا عن كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ). لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله مايؤهله للفهم. فليس فى الإسلام ما يسمى عند

قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » .

وهكذا فيبدو ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين أن على المثقف المصرى – بل وعلى المثقف العربى بصفة عامة فيما أعتقد – أن يواصل بالحزم نفسه ذلك الكفاح الذى بدأه أسلافه العظام منذ قرنين من الزمان من أجل تأصيل الحرية والتقدم بها. والطريق واضح كما ارتاده هؤلاء الأسلاف: أن ينطلق من تراث الشعب وأن يخاطبه باللغة التى يفهمها. وقبل ذلك كله أن يتاح له الوصول الفعال إلى الجماهير. أى ألا تكون السلطة أيضا حربا عليه !... وذلك كله بحاجة إلى التفصيل .

والأمل الكبير هو ألا تتطور الأمور بالتقاء التغريب والتتريك علينا مرة أخرى، بحيث يتعين أن يبدأ هذا الكفاح ثانية من نقطة الصفر ! .

الثقافة والحرية
الثورة .. على المثقفين !

ما الذى حدث بحيث أصبحت الثقافة الجديدة التى غيرت وجه الحياة فى مصر فى موقف الدفاع عن النفس؟.. كيف صار البعض بعد كفاح قرنين من الزمان يحنون إلى ظلام العصر العثمانى الذى أوشكت مصر فى ظله أن تبيد؟.. وكيف أصبح اقطاب التغيير الثقافى منذ الطهطاوى وحتى طه حسين موضع الشك والتجريح باقلام كتّاب تقصر قاماتهم عن أن تحقق عشر معشار ما فعله هؤلاء الرواد العظام لصالح مصر؟ ... وكيف يجد أمثال هؤلاء آذانا صاغية ؟

أعرف أن كثيرا من الكتّاب قد اجتهدوا لتقديم إجابات عن هذه الأسئلة، وانهم قد بحثوا عن العوامل الاقتصادية والاجتماعية التى تكمن وراء هذا التطرف ولهذه الاجتهادات قيمتها الكبيرة التى يجب أن ننتبه اليها، ولكننى اتحدث هنا عن عنصر واحد هو التطور

الثقافي، أو بالأحرى هو التراجع الثقافي ! ومع ذلك فلنرجىء الإجابة قليلا عن تلك الأسئلة ولنتحدث قليلا عن طه حسين.

والاستاذ العميد هو ابن الأزهر وابن الجامعة الجديدة التي شارك في انشائها قاسم امين وغيره من رواد التنوير في مصر: أي انه الامتداد لتراثنا الثقافي والتجديد الحي له في آن واحد. وقد احتضن منظومة التغيير الثقافي التي طورها اسلافه العظام وجعل منها رسالة حياته. وإذا كان قد أدرك مثلهم أن نقطة البدء في هذا التغيير هي التعليم فإن اعظم إضافة له هنا هي تحديد ماهية هذا التعليم والغاية منه. وربما كان كتابه الرائع «مستقبل الثقافة في مصر» الذي ألفه في نهاية الثلاثينات هو أهم ما صدر عن هذا الموضوع على الإطلاق . فالكتاب في مجمله دعوة إلى ثورة ثقافية حقيقية: ثورة تقتلع طبائع الاستبداد من النفوس وتمكن للحرية في وجدان الفرد وفي مؤسسات المجتمع عن طريق التعليم. ذلك أن الحرية على حد قول العميد لا تستقيم مع الجهل ولا تعايش الغفلة والغباء.

وأنا اتخيل احيانا ما كان يمكن أن يحدث لمصر لو أن الثورة عينت طه حسين وزيرا للتعليم في سنة ١٩٥٢ ، اي لو أنها أدركت

الدور الذى يمكن أن يلعبه هذا المثقف الفذ لصالح مصرا وتخيل أنت معى كيف كانت صورة حياتنا ستصبح لو نفذ العميد البرنامج الذى وضعه فى كتاب « مستقبل الثقافة » .

كان الرجل قد نفذ الخطوة الأولى من هذا البرنامج عندما عين وزيرا للمعارف فى وزارة الوفد الأخيرة عام ١٩٥٠ التى أطاح بها الملك بعد أقل من سنتين. ففى فترة وزارته القصيرة العهد تمكن طه حسين من أن يعمم مجانية التعليم قبل الجامعى وبفضله اتيح لمعظم ابناء جيلى أن يكملوا تعليمهم حتى التخرج فى الجامعة. ولست اشك فى أن كل من يمسك قلما اليوم يدين لطه حسين بفضل التعلم، بمن فى ذلك من يستخدمون اقلامهم للهجوم عليه وعلى التنوير الذى أوجد الجامعة ونشر التعليم الذى أفادوا منه .

على أن مجانية التعليم كانت مجرد خطوة أولى فى البرنامج التعليمى الذى تصوره العميد، والأهم منها هو ما كان سيليها . وتخيل معى أن النظام التعليمى فى مصر كان سيتخذ هذا الشكل : ستكون المرحلة الأولى من التعليم إلزامية للجميع من الذكور ومن الإناث، وستضمن الدولة أن يكون هذا التعليم حقيقيا وشاملا بمعنى أنها لن تسمح بالتسرب من المدارس أو بهجر التعليم بعد سنة أو

سنتين من الالتحاق بالمدرسة. إذ لابد في هذه المرحلة من أن يتحقق تعليم القراءة والكتابة للجميع بإتقان تام، مع ما يصاحب ذلك من تربية بدنية سليمة للأطفال . ولكن هذا التعليم الأساسي لا يقف مع ذلك بعد التعليم الأولي . بل يجب أن يستمر بعده . « وعلى الدولة أن تضمن تعليما مسائيا منتظما لمن لا تمكنه ظروفه من إتمام التعليم النظامي » لكي لا ينكص بعد ذلك الى الجهل .

واظنك الآن معي عزيزي القارىء في انه بمثل هذا النهج التربوي كانت الأمية ستنمحي من المجتمع خلال سنوات قليلة من بدء الثورة ، ربما كنا قد وصلنا الى عام ١٩٦٠ مثلا دون أن يوجد في مصر أمي واحد من الجيل الناشيء لما عرف عن طه حسين من العزيمة والعناد في تنفيذ ما يؤمن به .

وسيستمر هذا النهج الجاد ذاته في التعليم الابتدائي والثانوي، ولكن القراءة الحرة ستكون هي نصف التعليم العام أو اكثر من نصفه ولابد أن تفيد المتعلمين أكثر مما تفيدهم الدروس، إذ سيشرف على ذلك معلمون يضمن لهم المجتمع حقوقهم المادية ويكفل تجديد ثقافتهم من خلال التدريب المستمر. ويجب ان يشعر المعلم باحترام المجتمع له لكي يستقيم ان نطلب منه تلك المهمة

الأساسية وهى « أن تشيع فى نفوس ابنائنا العزة والكرامة والحرية والاستقلال » ! .

ومن الضرورى فى كل هذه المراحل أن يتعلم التلاميذ دينهم فى المدارس تعليما صحيحا ، مسلمين كانوا أو أقباطا . بل ويجب تعليم الدين الإسلامى فى المعاهد الأجنبية القائمة فى مصر شأنها شأن المعاهد المصرية الخالصة . «فالإسلام هو دين التطور والطموح إلى المثل العليا فى الحياة الروحية والمادية جميعا» . ويجب أن يتعلم الدارسون احترام تأريخهم الوطنى والولاء لمحور الوطنية (ولعل القارىء يتذكر أن كرومر كان يمنع تدريس التاريخ الوطنى كجزء من خطته للتمكين للاستعمار الانجليزى) .

هذا عن التعليم العام ، أما الجامعة فهى ليست مجرد مرحلة أعلى من التعليم وإنما هى معقل الحرية واستقلال البحث العلمى ، فتلك هى الغاية الأساسية للجامعة ومبرر وجودها . والغرض منها هو ازدهار الفرد الجديد المهيأ للابتكار والابداع، لا الموظف الخانع الذى كان يزيده كرومر واشباهه .

ثم إن العلم والثقافة لا يقتصران على المعاهد والمدارس ، فلابد أن تكون هناك مراكز مستقلة للبحث العلمى . وعلى الدولة والمجتمع

واجب تشجيع المثقفين على الإنتاج لا بتوفير المال فحسب ، «فهناك ماهو أعظم خطرا من المال وهو الحرية . فالأدباء عندنا ليسوا أحرارا لا بالقياس إلى الدولة ولا بالقياس إلى القراء .. وقد يكون لحرية الرأى شرها أحيانا ولكن لها خيرها دائما» . ولا يشك العميد فى أن القوانين حين تتشدد فى مصادرة حرية الرأى لا تحمى الفضيلة وإنما تحمى الرذيلة وتخلى بينها وبين النفوس لأنها تظل محجوبة غير معلنة .

ويجب فى المقام الأول أن تتعاون كل الوسائل على نشر الثقافة الرفيعة فى المجتمع وعلى رأسها الصحافة ووسائل الإعلام وأن تكون هذه الوسائل بأيدى المثقفين ، يخططون لها ويشرفون عليها من بعيد دون تقييد لحريتها * .

أية جنة أرضية كانت مصر ستصبح لو أمكن للعميد أن ينفذ ما كتبه فى مستقبل الثقافة!.. وأى مواطن كانت ستخرجه لنا تلك المعاهد العلمية كما تصورها!.. تخيل معى ذلك المواطن الصحيح النفس والبدن .. الذى يعرف أصول دينه الحقة فيكون دينه حافزا

---

* راجع تفصيل ذلك كله فى الفصل التالى .

له على التمسك بالخلق القويم وعلى إتقان العمل وعلى الفهم والتقدير لعقائد الآخرين .. والذى تربى على التفكير الحر والنقاش الحر فتعلم من المدرسة العزة لا القهر .. وتعلم منذ الصغر حب القراءة واحترام الثقافة والمثقفين!

أكان من الممكن بعد ذلك لمثل هذا المواطن أن يقبل بالاستبداد أو أن يفرط في حقوقه؟.. هل كان يمكنه أن يحتمل الإهمال أو التسيب! أو أن ينحرف إلى التطرف أو إلى الإرهاب؟.. هل كنا سنضطر إلى مخاطبته لتنظيم الأسرة مثلا بأسلوب يشبه ما نخاطب به الأطفال القاصرين؟.. هل كنا سنصبح بحاجة أصلا إلى مطالبته بتنظيم الأسرة؟..

وهل كان من الممكن لمثل هذا المواطن الحر أن ينهزم؟

ويمكن للأسئلة أن تستمر .. ولكن طه حسين لم ينفذ برنامجه مع الأسف . لم تترك الثورة الفرصة له ولا لنا كي يجسد مرة وإلى الأبد ثقافة الحرية فى المجتمع!

على أن الثورة كما نعلم لم تؤذ طه حسين فى شخصه ولم تقصف قلمه . على العكس ، لقد بالغت فى تكريمه . كان على ما أذكر رئيسا (شرفيا) للمجلس الأعلى للاداب والفنون ، ورئيس

تحرير (شرفيا) لإحدى الصحف اليومية فى بداية الثورة فأما الأمين العام للمجلس والذى كان يخطط وينفذ فهو واحد من الضباط ، وكان هناك ضابط نظير له فى الصحيفة اليومية!

ثم كان مصير طه حسين العظيم نمطا كررته الثورة بعد ذلك فى تعاملها مع المثقفين : كان المطلوب من المثقف أن يظل «شرفيا» !.. أى أن يترك ضباط الثورة فى حالهم فيتركوه فى حاله . وقد يخلعون عليه من مظاهر التكريم ما شاء أو بالأصح ما شاءوا هم . ولكن المهم هو أن يبقى داخل الدور المرسوم له .

كان مسموحا له أن يثرثر بقلمه فى أمور لا تضر ولا تنفع ، بل وأن يتجاسر فى بعض الأحيان فينقد بعض العيوب الاجتماعية أو أن يقول على استحياء : إن السلطان يجب أن يرجع إلى الرعية ، وإنما كمبدأ عام دون أن يحدد هوية السلطان أو مكان الرعية! فأما إن تجاوز العموميات إلى الجوهر ، لكى يقول مثلا : إن هناك خللا فى بناء الدولة المصرية ، أو لكى ينتقد أسس سياسة هذه الدولة أو يقترح بديلا لها فهنا تظهر العصا بدلا من الجزرة ، بل وفى معظم الأحيان كانت هناك العصا دون الجزرة! والقصص لا تنتهى عن تشريد المثقفين المعارضين وسجنهم وتعذيبهم خلال سنوات الثورة .

ومع ذلك فأنا أريد - دون أن أدهش أحدا - أن أضع هذا الكلام في سياقه الصحيح . فأنا أولا لست من أعداء الثورة الناصرية ، ولكني أيضا لست نصيرا أعمى لهذه الثورة . لقد عشتها بكل تفاصيلها وعانيت خلال مسيرتها مثلما عاني غيرى، ولكني أحاول مع ذلك أن أرى المحاسن إلى جانب الأضداد . وعندي أن الثورة استطاعت في بدايتها أن تحقق الكثير من الأحلام التي بشر بها المثقفون المصريون منذ بدء النهضة : أي الاستقلال الوطني ، وبعضا من العدالة الاجتماعية ولا سيما في الريف الذى لم يكن أحد يعنى به من قبل ، ومجانية التعليم الجامعي ، وزيادة معدلات الرعاية الصحية والتعليم العام للفقراء . وكل ذلك حسن . ولكن تعامل الثورة مع الثقافة ومع المثقفين يدخل بالقطع في خانة الأضداد . وهو في رأيي الذى أدى إلى انتكاس كل تلك المكتسبات التي حققتها في البداية.

فكيف كان ذلك؟

إن الثورة لم تدرك في أى وقت وظيفة الثقافة في المجتمع.

ولقد أشرت من قبل إلى أن المثقف هو وريث الساحر البدائي الذى كان قائدا ورائدا لقبيلته : فقد كان يؤدى وظيفة أساسية

لمجتمعه الصغير ، إذ يقدم فى حدود علمه تفسيرا لظواهر الطبيعة والحياة التى تؤثر على القبيلة ويقدم معايير للسلوك توفر للمجتمع إحساسا بالأمن ونوعاً من الإيمان بصلاحية القيم التى يعتنقها لمواجهة الطبيعة ولمواجهة أعدائه الآخرين فى القبائل المنافسة. وإذا كان بعض المثقفين لم يرثوا عن هذا الساحر القديم غير الدجل والشعوذة بكل أسف ، فمن حسن الحظ أن غالبيتهم قد ظلت على مدى التاريخ تلعب الدور الأساسى لذلك المثقف الأول : أى المحافظة على تماسك المجتمع بفضل إشاعة القيم التى تمكنه من البقاء ومن التطور . ومن هنا يقال – بحق : إن المثقف هو ضمير مجتمعه، فهو أول من يشعر ببوادر الخلل أو التخلف فى نظام المجتمع وهو أول من يقترح سبل العلاج . ولكن لابد له لكى يؤدى وظيفته هذه من أن يظل فى مركز الصدارة وأن يكون قادرا على التأثير.

وانظر مثلا إلى أولئك الرواد الذين ضربنا المثال بما فعلوه لتغيير منظومة الثقافة فى مصر . أكان من الممكن أن يحققوا ماأنجزوه لو لم يكن صوتهم عاليا ومسموعا؟.. لو لم يعترف بهم المجتمع كقادة طبيعيين؟..

خذ مثالا من علاقة عرابى قائد الثورة بالنديم ومحمد عبده. لم

يكن لأى منهما منصب رسمى ولا كان عضوا فى مجلس القيادة . ولكن عرابى كان يعتبرهما من قادة الثورة ، بل من أبرزهم ، وكان النجاح الأول للثورة يرجع إلى ما بذلاه من جهد لتوعية الجماهير وتثقيفها . وكان عرابى يطلب منهما دائما النصح والمشورة . ومن المؤسف مع ذلك أن عرابى قد تردد فى قبول أثمن نصائح النديم. وهى ضرورة التخلص من الخديو الخائن فى الوقت المناسب.

وربما كان أهم من علاقة النديم بعرابى فى مجال هذا البحث علاقته بالشعب الذى آواه واحتضنه فى سنوات اختفائه الطويلة من قوات الاحتلال ومن جند الخديو. وقد نعلم أن أهل القرية التى وشى واحد من سكانها بمكان النديم قبل القبض عليه قد أنزلوا بذلك الواشى عقاباً رهيبا. إذ قاطعته القرية كلها ولم يبادله واحد من سكانها كلمة واحدة إلى أن مات قهراً وكمدا .

تلك كانت مكانة المثقف وأهميته لدى الشعب ولدى القيادة الشعبية. ونحن نعرف أيضا التقدير الكبير الذى كان سعد زغلول يكنه للمثقفين. وهو لم يكن تقديرا شرفيا، بل إدراكا حقيقيا لدور الثقافة الذى يوازى دور السياسة، والذى عادة ما يسبقها. من هنا كانت علاقته بقاسم أمين مثلا أيام كان سعد وزيرا للمعارف قبل

الثورة، وعلاقته بالعقاد بعد أن أصبح زعيما للأمة. كانت علاقة حوار خصب بين أنداد، حوار قد يحتدم إلى حد الخصومة ولكنه لا ينعكس أبدا فى شكل إهمال أو إنكار لدور الثقافة والمثقفين .

وذلك شيء يختلف تماما عما فعلته ثورة ١٩٥٢!.. لقد عاش فى عصر الثورة حشد من عمالقة الثقافة المصرية الجديدة. وكان من بينهم (وأنا لا أجرى حصراً) طه حسين والعقاد، والدكاترة محمد مندور ولويس عوض وجمال حمدان، ونجيب محفوظ ويحيى حقى ويوسف إدريس وكان هؤلاء كتيبة من المدفعية الثقيلة فى معركة التنوير والحرية لو أن أحدا فكر فى تركهم يمارسون المهمة الحقيقية للمثقف وهى قيادة الفكر. ولعلك توافقنى على أن خسارة فادحة قد حلت بالوطن حين حرم طه حسين من تنفيذ برنامجه التربوى المتكامل فى وزارة التربية والتعليم .

ولكن القيادة الفكرية لا تعنى بالضرورة أن يتولى المثقف الوزارة، وإنما تعنى أن يكون صوت المثقف مسموعا وأن تكون آذان القيادة والرأى العام مرهفة ومصغية. على أن شيئا من ذلك لم يحدث خلال الثورة. فأنا لم أسمع مثلا أن أيا من هذه القيادات الفكرية التى ذكرتها أو غيرها كان مشيرا مقربا إلى قيادات الحكم

فى عهد الثورة. ولم أسمع أن الحكام أخذوا بأى رأى جاد تقدم به المثقفون. بل ظل المثقف المثالى فى عهد الثورة هو المثقف الموظف، لا المثقف المفكر. أى المثقف الذى يتولى تجميل أفكار القيادة السياسية والترويج لها، لا ذلك الذى يعارضها أو يقومها.

وازداد الأمر سوءاً خلال فترة حكم السادات الذى جعل من معاداة الثقافة الحقيقية سياسة ثابتة له. فقد كان منذ بداية حكمه يكن للمثقفين الضغينة ويرميهم بجملة من الأوصاف الرقيقة تبدأ بأنهم «مجموعة من الأفندية الحاقدين» وتنتهى بأنهم «شيوعيون وملحدون». وبدأ حكمه بأن أغلق كل المجلات الثقافية والمسارح الجادة. وردا على رسالة بعث بها إليه مجموعة من المثقفين تطالبه بتحديد أسلوب واضح لإزالة آثار العدوان الإسرائيلى، قام بجرة قلم بفصلهم جميعا من وظائفهم فى الدور الصحفية. وكان من جملة المفصولين توفيق الحكيم ونجيب محفوظ!

وبدأت منذ تلك الفترة ظاهرة خطيرة قدر لها أن تستمر طويلاً. فقد كان الرأى العام يدرك أن المثقفين مغلوبون على أمرهم، فظل لهم احترامهم التقليدى لدى الجماهير برغم كل شىء وإن شاب الاحترام شىء من خيبة الأمل. أما فى عهد السادات فقد بدأ تلويث

سمعة المثقفين والإزراء بهم وترتبت على ذلك أخطر النتائج كما سوف نرى. وأذكر فى تلك الفترة الأولى من حكم السادات أن مجلة «ثقافية» كان يرأس تحريرها أحد الكتاب المقربين من السادات أصدرت عددا خاصا تثبت فيه بالمقالات المطولة أن توفيق الحكيم لا هو بالكاتب ولا هو بالكبير!..

ولقد أعاد السادات الكتاب المفصولين قبيل حرب أكتوبر المجيدة، كانت تلك الحرب بلسما شفى الكثير من الجراح. وبعدها بدأ شهر عسل قصير بين السادات والمثقفين. إذ راح الكتاب يكيلون له من المديح ما يشتهى ويزينون جبينه بأكاليل الغار بأكثر مما يشتهى. ولكن عندما بدأت سياسات السادات بعد حرب أكتوبرتدخل فى متاهات وانفتاحات تثير الجدل أصبح من الصعب على المثقفين أن يستمروا فى التصفيق له. وهنا رجع إلى سياسته الأولى من التنكيل بالمثقفين وطرد الكتاب وإغلاق الصحف والمجلات التى تجرؤ على التشكيك فى حكمة سياساته ولم يعد الأمر أمر خلاف فكرى بين مثقفين يؤيدون السلطة وآخرين يعارضونها، بل أطلق النظام على المثقفين طائفة من الشتامين من الكتاب الأدعياء لوثوا صورة كل كتاب مصر وشوهوها أمام الناس على غرار

التجربة الأولى مع توفيق الحكيم. وكان ذلك عصر الخروج الكبير للمثقفين فى منافى الشتات خارج الوطن.

هان أمر المثقفين على الحكام فهان أمرهم على الناس. قيل لهم إن كل المثقفين الذين كانوا يوقرونهم هم حفنة من الشيوعيين والملحدين والعملاء. وأزيح المثقفون من المنابر المؤثرة وحل محلهم مجموعة من الهجائيين والمداحين حسب أوامر النظام، فانصرف الناس عن الثقافة جملة حين فقد المثقفون مصداقيتهم لدى الجمهور. وكان من الطبيعى جداً بعد ذلك أن تصدر الكتب والمقالات فى الهجوم على العلمانيين وعلى قاسم أمين وطه حسين وكل المفكرين الذين أخرجونا من منظومة العصر العثمانى إلى ما صرنا إليه. ثم كانت الخطوة التالية أن يوصف العلمانيون بأنهم دنيويون، ثم أن يقال صراحة إنهم كفار . ولم لا؟.. لقد بدأت الحكومة بتكفير خصومها من المثقفين فلماذا لا ينسحب التكفير على المثقفين جميعا؟.. كانت تلك فرصة العمر لأنصار التتريك وقد باركها أنصار التغريب الذين كانوا يزعمون من قبل أنهم حماة حرية الرأى : اغمضوا عيونهم راضين عن مطاردة السحرة!

ثم ترتب على ذلك بالضرورة شىء آخر وبالغ الأهمية ، هو تدنى

مستوى ثقافة الجمهور العام وذلك لسببين فقد غابت القيادات الفكرية الحقيقية التي كانت تملك القدرة على التأثير والإقناع أولا ثم فرض الحكم ثانيا مكانهم مجموعة من انصاره وصمم على أن يجعل منهم قيادة فكرية للمجتمع دون أن يكون لهم أى من مؤهلات القيادة أو الفكر. ولم ينجح هؤلاء سوى فى بلبلة الجماهير وصرفها عن أى ثقافة حقيقية. أصبح هناك تسطيح كامل للوعى العام. واصبحت أكثر الأفكار قابلية للانتشار هى أكثرها بساطة وسذاجة. وأكثر الكتاب والفنانين رواجا هم اكثرهم بدائية وتخلفا .

وباختصار فقد عشنا نكسة ثقافية ممتدة على مستوى الوعى العام.

وفى ظل التراجع الثقافى العام فمن الطبيعى الا تروج أفكار تلاميذ الطهطاوى ومحمد عبده. ذلك الفكر الذى يدعو إلى حرية الفرد ومسئوليته. بل الطبيعى أن ينتشر الفكر المضاد لذلك تماما، الذى ينزع عن الفرد صفتى الحرية والمسئولية لكى يوجهه كيفما شاء. ومن الطبيعى أيضا أن ينتهز خصوم نهضة مصر تلك الفرصة لإعادتها إلى ما كانت عليه قبل أن تتبلور منظومتها الثقافية العصرية .

وقبل قرون طويلة انتبه ابن خلدون - اعظم المؤرخين والمفكرين العرب - إلى أن الفتن التى تتخفى وراء قناع الدين تجارة رائجة جداً فى عصور التراجع الفكرى للمجتمعات. وردها ابن خلدون الى اصولها وأسبابها الحقيقية. فقد تتبع هذه الفتن فى المشرق العربى وفى المغرب على السواء. وهو يحكى مثلا عن واحدة من هذه الفتن فى عصر الدولة العباسية فيقول .

« ثم قام رجل من سواد أهل بغداد يعرف بسهل بن سلامة الانصارى ويكنى أبا حاتم ودعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والعمل بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فاتبعه الناس كافة (وقال) أقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كائنا من كان وذلك فى سنة إحدى ومائتين، وجهز له ابراهيم بن المهدى العساكر فغلبه وأسره وانحل أمره سريعا وذهب ونجا بنفسه ثم اقتدى بهذا العمل بعده كثير من الموسوسين، يأخذون انفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه فى إقامته من العصبية ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم والذى يُحتاج إليه فى أمر هؤلاء إما المداواة .. وإما العقاب !» ولا يطاوعنى قلبى بعد ذلك على أن أنقل عن ابن خلدون ما يقترحه من أساليب للمداواة أو للعقاب فالقسوة فى رأيى

ليست هى الحل للمشكلة .

أما المهم فى تحليل ابن خلدون والذى يصل فيه إلى بيت القصيد فهو قوله «واكثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم يطلبون بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة بما يحدثونه من الفتنة .. وأمثال ذلك كثير » .

ذلك قول المؤرخ العبقرى الذى يعرف الجميع مكانته فى حضارتنا العربية والإسلامية. ولكن من حسن الحظ ومما يدعو إلى الأمل أن ابن خلدون العظيم ذاته يستثنى مصر من أن تكون أرضا للفتن فهو حين يستقرىء تاريخها كله يقول ما يلى :

« أما ملك مصر فهو فى غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصائب .. إنما هو سلطان ورعية » ! .

واقرأ قول ابن خلدون على انه يعنى ما ذكرنا من قبل عن الثوابت الثقافية لكل مجتمع ، وعن أن الاستقرار والنظام والعدل هى تلك الثوابت فى مجتمعنا المصرى الزراعى العريق. وهى ثوابت يستحيل اقتلاعها مهما بدا لنا عكس ذلك .

ثم اقرأ بدلا من قول ابن خلدون «إنما هو سلطان ورعية» – وهى الصيغة التى عاشتها مصر قرونا فى ظل الحكم المملوكى – العثمانى الجائر – « إنما هى حاكم قوى وعادل وديمقراطى ومواطنون احرار ومسئولون » كما علمنا قادة الفكر المصرى الحديث ما ينبغى أن يكون عليه أمرنا . وسنواصل السعى إلى أن يتحقق ذلك بحذافيره !

نحن والغرب
فى أدب طه حسين

يحلم طه حسين لمصر حلما يراه الناس بعيدا ولكنه يراه يسير التحقيق قريب التعبير : فهو يراها « وقد أظلها العلم والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعا، وشاعت فيها حياة جديدة، وأصبحت جنة الله فى أرضه حقا يسكنها قوم سعداء ولكنهم لايؤثرون أنفسهم بالسعادة وانما يشركون غيرهم فيها، وأصبحت مصر كنانة الله فى أرضه حقا يعتز بها قوم أعزاء ولكنهم لايؤثرون أنفسهم بالعزة وإنما يفيضون على غيرهم منها » (١) .

وسعياإلى تحقيق هذا الحلم الجميل فهو يفصل لنا فى «مستقبل الثقافة» خطة واضحة المعالم ـ، و مقنعة عند ذلك ـ وأن يكن مجمل عمله ومسيرته الأدبية قبل الكتاب وبعده عبارة عن رحلة متتابعة الخطى لتجسيد الحلم ولبلوغ هذا الأمل . ولكن اذا كان كل مصرى يشارك طه حسين فى حلمه ذاك الجميل فان الاجماع لا يتحقق بالنسبة للوسيلة التى يقترحها للوصول إليه. ففى الكتاب نفسه ترد عبارته الشهيرة عن الاقتداء بالغرب التى جرت ولاتزال تجر عليه الكثير من النقد والرفض (٢) . فالطريق عنده « واحدة فذة ليس لها تعدد وهى : أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم

لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء فى الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره ... ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع » (ص ٥٤).

ونحن نعرف أيضا ان صورة الغرب، عند العميد، لا تقتصر على أوروبا الحديثة بل هى ترجع فى الزمن الى اليونان القديمة التى تتوهج صورتها فى كتاباته كمنارة للانسانية وكفردوس مفقود، كان من حسن حظنا اننا عشنا فيه - أيام الاسكندرية - زمنا رغدا.

ويحاول هذا البحث ان يتقصى صورة الغرب فى فكر طه حسين لفهم دعوته على حقيقتها، منحيا الآراء المسبقة سيرا على نهجه، ومعتمدا فى المقام الأول على كتاباته فى مجموعها . ودون ادعاء أى قدر من الاحاطة أو الشمول فى تلك المحاولة فقد نكتشف فى مسارها أن أسلوب العميد الخاص في التحدى المستفز للفت الانتباه الى مايقول، وأن كثيرا من النقد الذى آثر الوقوف عند الجزئيات، بل وبعضا من الاعجاب المتعجل الذى لا يقل خطرا، كانت كلها عوامل صرفت الانتباه عما عناه بالفعل .

ويكفى لكى ندرك أهمية العامل الأول أن نسرد قائمة التحفظات

التى أوردها العميد بعد أن ألقى بتلك العبارة المدوية . فهو يعلم «أن كثيرا من الناس سيلقون هذا النحو من التفكير بشىء غير قليل من الانكار له والازورار عنه» (ص٦١). وفى حقيقة الأمر فانه لايدعو إلى أن نكون صورا طبق الأصل للأوروبيين، فذلك شىء لا يدعو إليه عاقل، وإنما هو يدعو الى خير ماعندهم وأنفع مافى سيرتهم (ص٦٢). ثم كيف يستقيم أن يدعو إلى الفناء فى الأوروبيين وانما هو يدعو الى أن نثبت لأوروبا ونحفظ استقلالنا من عدوانها وطغيانها (ص٧٢) . والواقع أننا معرضون لهذا الخطر اذا ما كنا ضعافا مسرفين فى الضعف (ص٧٢). وليس على حياتنا الدينية من بأس من الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية أكثر مما كان عليها من بأس حين أخذ المسلمون الأوائل بأسباب حضارة الفرس والروم فازدهرت الحضارة الاسلامية الباهرة (ص٦٦-٦٧) . ثم إنه فى الحقيقة لا يدعو الى شىء جديد « فنحن آخذون بأسباب هذه الحضارة الحديثة بالفعل منذ اتصلنا بأوروبا فى أوائل القرن الماضى وأخذنا بها يزداد ويشتد من يوم الى يوم، لانستطيع غير ذلك ولا نملك العدول عنه » (ص٦٨).

واذا كان الأمر كذلك فمن أين يأتى الخلاف إذن؟

يجيب العميد أن مصدره « هو أن الذين يخوضون فى أحاديث

الشرق والغرب عندنا يجهلون الشرق والغرب جميعا فى أكثر الأحيان، لأنهم يعرفون ظواهر الأشياء ولا يتعمقون حقائقها. واذا كان هناك شر يجب أن نحمى منه أجيال الشباب، فهو هذا العلم الكاذب الذى يكتفى بظواهر الأشياء » (ص٧٩).

فلنتجنب الظواهر اذن ولنحاول النفاذ الى الجوهر : ماهو الغرب الذى يدعو العميد اليه ؟ أو بالأصح : أى شىء فى الغرب يريدنا أن نقتدى به ؟.. يبدو أن هناك مستويات متعددة لصورة الغرب فى فكر طه حسين، أبسطها وأكثرها وضوحا، هو ما نعثر عليه فى كتابات طه حسين النظرية مثل مستقبل الثقافة. فلنقبل هذه الصورة مؤقتا، ولنقبل دعوته المتحدية تيسيرا للنقاش .

سيلفت نظرنا فى المقام الأول أن طه حسين فى هذا الكتاب المكرس للثقافة يتحدث كثيرا عن القوة المادية، بل وعن الجيش على وجه التحديد. فهو يرى ان مصر وقد استردت استقلالها (بعد معاهدة ٣٦) بحاجة الى جيش قوى يحمى هذا الاستقلال . فنحن بحاجة الى أن نحفظ استقلالنا من عدوان (أوروبا) وطغيانها « ونمنعها من أن تأكلنا » (ص٧١) . واذا كنا نريد الاستقلال فنحن بالطبع نريد وسائله.

ولاشك أن طه حسين ذلك القارئ الذكي للتاريخ يعرف أن مصر قد حاولت في عهد محمد على أن تحمى استقلالها بتكوين جيش قوى فكرس حاكمها كل موارد البلد المادية وركز كل التعليم والعلم والصناعة من أجل بقاء هذا الجيش وقوته . ونحن نعلم أن تلك التجربة قد فشلت لسببين :

أولهما أن الغرب قد اجتمع على ألا تقوم دولة قوية وفتية في الشرق مكان الدولة العثمانية المترنحة فحطم هذا الجيش . والسبب الثاني هو أن هذا الجيش (الحديث) ذاته لم يكن يملك من مقومات الحداثة غير السلاح الذى استورده محمد على من أوروبا، أو استورد مصانع تجهيزه من أوروبا مع خبرائها من الأوروبيين. وبعبارة أخرى فان هذا الجيش لم يكن يستند الى أسباب قوة عصرية في المجتمع المصرى ذاته قادرة على الاستيعاب وعلى الابتكار بدلا من الاكتفاء بالنقل، ولم تكن تسانده أيضا مؤسسات عصرية قوية (سياسية واقتصادية وتعليمية الخ) يمكن أن تحتمل صدمة انهيار الجيش بحيث تجدده وتجدد نفسها بقوتها الذاتية . ولهذا فعندما انهار جيش محمد على انهار كل شيء آخر . ولم يبق من عنصر ايجابى غير البذور الجنينية لتلك المؤسسات التى

اصطنعت من أجل الجيش ولاسيما التعليم العصرى.

ذلك هو الدرس الذى استوعبه طه حسين على مايبدو من تجربة النهوض الرائدة في عصر محمد علي. فقد رأى أن علاقتنا بالغرب علاقة معقدة . عبّر عن ذلك بتأكيده على جانب العدوان فى تلك العلاقة من طرف «يريد أن يأكلنا»، ولكنه رأى ألا سبيل أمامنا لحماية أنفسنا من هذا العدوان غير أن نأخذ بأسباب القوة التى جعلت هذا الخصم يتفوق علينا . وقد تكون القوة المادية أو العسكرية بالغة الأهمية، بل هى كذلك بالفعل، ولكنها نهاية طريق طويل لا بدايته.

فما هو الدرب الذى سارت عليه أوروبا ويتعين علينا أن نسلكه ان أردنا أن نكون أندادا لها ؟

يشير ألبرت حوراني، ويتبعه فى ذلك كثير من الدارسين الذين تناولوا طه حسين، الى أن الغرب الذى يتبنى طه حسين الدعوة اليه فى كتاباته هو الغرب الليبرالى أو الصورة المثالية لذلك الغرب كما رسمها مفكرو الغرب الليبراليون فى القرن التاسع عشر : أى «المجتمع القومى الذى يحكم نفسه بنفسه فى ضوء مصالحه، والذى يتحقق فيه فصل الدين عن السياسة ، والنظام الديمقراطى للحكم : أى هيمنة الارادة العامة معبرا عنها بواسطة برلمان منتخب ووزراء

مسئولين أمامه، واحترام الحقوق الفردية لا سيما حرية التعبير والكتابة، وقوة الفضائل السياسية والاخلاص للمجتمع والاستعداد للتضحية في سبيله، وقبل كل شيء تنظيم الصناعة الحديثة وتوافر «الروح العلمية التي تكمن وراء ذلك كله» (٣). وقد تكون لدى الناقد أو دارس التاريخ تحفظات على مدى صدق الجانب المعنوى من تلك الصورة (وسنرى أن طه حسين كان لديه الكثير من تلك التحفظات) أما جانبها المادى فلا سبيل الي الشك فيه . فلقد استطاع الغرب خلال مائة عام لا اكثر ان يغير من شكل العالم المادى بمنجزات ومخترعات فاقت ما حققته البشرية عبر كل القرون السابقة.

واذا كان طه حسين يذكر في عام ١٩٣٥ حين وضع كتابه « من بعيد » أننا محتاجون الى أن ننتفع بالبخار والكهرباء شأن الأوروبيين (٤) فان نتائج العلم قد تجاوزت ذلك بكثير فيما بعد وظلت تتابع فى طفرات كالمتوالية الهندسية (ألم يضع الغربى قدمه فوق سطح القمر والعميد ما زال حيا، أو لم يتجاوز صاروخه كواكب أخرى فى مجموعتنا الشمسية بعد أن مات ؟ ثم من يدرى مالذى يحمله الغد ؟) يبدو اذن أن تلك الحضارة تختلف من حيث الكيف عن الحضارات السابقة عليها، وأنها اهتدت الى وسيلة تمكنها من التقدم المستمر ومن مقاومة عوامل الفناء التى التهمت تلكس الحضارات . صحيح أن مفكريها سبقوا غيرهم الى نقد تلك الحضارة بالحديث عن انحلال الغرب وعن سقوطه وخوائه الروحى كل تلك العبارات. ولكن طه حسين يسخر فى اكثر من موضع ممن

يعتبرون ذلك النقد نبوءات بالسقوط المادى للغرب.. وعنده أن من عوامل قوة تلك الحضارة وبقائها فقدها لنفسها وعدم استسلامها للرضا عن النفس (٥) . ومن الممكن بالطبع أن ينتهي كل شيء في تلك الحضارة بيد الانسان نفسه في شكل حرب عالمية كونية، أو يمكن أن ينتهى بكارثة طبيعية . ولكن فى المسار الطبيعى للأمور فان تلك الحضارة راسخة، وكل ما فى الأمر أن مراكزها تنتقل من باريس ولندن وبرلين الى واشنطن وموسكو (ثم ويااللعجب: طوكيو!) وها نحن الآن نرى الهوة بين الغرب ومن لم يأخذوا بأسباب القوة الغربية، ونرى « العدوان والطغيان » اللذين حذر منهما العميد يتفاقمان يوما بعد يوم. لم تعد هناك حاجة للجيوش بعد أن حلت محلها السيطرة الاقتصادية التى لافكاك منها (والديون هي آخر تجليات هذه السيطرة والتى تجعل بلدان العالم الفقيرة تدفع للغرب الغنى أضعاف ما تحصل عليه منه) . لم ينج سوى « من أخذ بالأسباب الحقيقية للاستقلال » كما دعا العميد (ذكر هو اليابان كمثال منذ أكثر من نصف قرن، فهل يمكننا اليوم أن نذكر مثالا آخر ؟). وأما من لم يأخذ بتلك الأسباب فهو يتخبط يمينا ويسارا ما بين عزاء التفوق الأخلاقى ومابين عزاء القناعة بالتبعية مع إلباسها ثوبا شفافا من الندية كما هو الأمر فى كل أحلاف الشمال

مع الجنوب ، ولكن الغرب فى كل الأحوال هناك، يراقب رعاياه من عل عبر أقماره الصناعية، ممسكا بالطول المرخى وثنياه و باليد، على قول طرفة بن العبد الذى أحبه العميد ، أو ممسكا بأنشوطة حول الرقـــاب يرخيها ويشـــدها كما يشاء بلغة عصرنا الحـــديث.

تلك هى الصـــورة التى رآها طـه حسين ببصيرته ★ وتمنى لو يجنب مصر الوقوع فى شراكها مرة أخرى، فنصح لها ورسم طريق

★ وتلك أيضا هى الصورة التى رآها أرنولد توينبى حين قدم تحليلا لفكرة مقاومة الحضارة المتفوقة بالخلاص الروحى واعلاء قيم الاصالة من خلال تجربة غاندى العظيم . فحين دعا غاندى مواطنيه الى نبذ الصناعة الحديثة والعودة الى الغزل والنسج اليدويين للتخلص من أسر الحضارة الغربية كان يغفل فى رأى توينبى عاملين : أولهما أن الهنود وان أبدوا الاستعداد للتقشف وقتا ما بقبول هذا النهج، فانه من المستحيل عليهم التضحية بمستوى المعيشة الأفضل الى الأبد ولابد لهم بعد فترة من وسائل الانتاج الأرقى (الغربية) التى تضمن لهم ذلك المستوى . وأما العامل الآخر الأعمق فهو أن الحضارة الغربية ليست هى التكنولوجيا المتفوقة وحدها، بل إن لها « قوتها الروحية » الخاصة المتمثلة فى طرائق التفكير وفى أساليب التنظيم (مؤسسات الدولة الحديثة) . ويرى توينبى أن من المحتم عند أخذ عنصر وحيد من الحضارة المتفوقة (وليكن هو الادارة أو تنظيم الجيش الحديث) ، أن تتابع العناصر الأخرى من تلقاء نفسها. ومقاومة ذلك ليست هى الحل، ولكنه المحاولة الذكية للاستيعاب والتى تحول التأثر الحضارى من « صدمة » الى عنصر تجديد ايجابى للحضارة الأقدم.

راجع هذه المناقشة الخصبة فى : Arnold Toynbee : A Study of Histtory (Abridged by D.C. Somervell (vol. II) Oxford University Press. 1987.pp.200-227.

النجاة، داعيا بكل سبيل مفصلا كل الجزئيات، مؤكدا أن الأصالة والهوية لا يتحققان فى سياق الضعف، بل لابد أولا أن نصبح أندادا بالفعل، لكى نصد العدوان على هويتنا ونهتدى ونحن فى طريق التقدم الى أصالتنا الجديرة بالبقاء.

تلك هى الصورة المباشرة للغرب والعلاقة معه فى حدود هـــذا الزمان وهذا المكان . ولكن للعمـــيد رؤية أبعد من ذلك مدى . ربما قد اهتـــدى اليها بالتدريج خـــلال تطوره الفكرى، ولعلها فى النهـــاية لاتتصل تماما بذلك الغـــرب «الليبرالى» الذى افترض حورانى والمتأثرون بنهجه أن طه حسين كان يدعو الى الاقتداء به .

والأرجح أن أول ملامح الصورة قد بدأت فى التكون بينما كان ذلك الباحث في التاريخ يتأمل مع عقل عبقرى آخر تاريخ الشرق . وقد لا تكون دراسة طه حسين عن ابن خلدون هى أفضل دراساته ولا هى أحسن ما كتب عن هذا المؤرخ العربى الفذ، ولكنها بالتأكيد مقدمة صالحة تماما لاهتماماته منذ بدء حياته الأكاديمية بالفروق بين الشرق والغرب. فهو يشير فى أكثر من موضع الى أن ابن خلدون رغم طموحه الى تقديم تفسير عام للتاريخ البشرى لم يدرس في حقيقة الأمرغير نمط واحد من الحكم هو الحكومة الأتوقراطية (الفردية) لأن تجربته كانت محدودة بتاريخ المشرق، ولأنه لم يعرف

شيئا قط عن المدن اليونانية واللاتينية التى جربت أشكالا مختلفة من الحكم (٦).

ولكن عبقرية المؤرخ المغربى تتمثل فى أمور منها أنه وضع منهجا لدراسة ذلك التاريخ نقل طه حسين جوهره فى تلك العبارة التي يقول فيها ابن خلدون « اننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الأسباب بالأسباب ، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات الى بعض » ويلاحظ طه حسين وهو ينقل ذلك النص أن المؤرخ العربى كان اول من حاول أن يطبق قاعدة معروفة من قبل وهى التعليل أو ربط السبب بالمسبب لفهم حركة التاريخ » وفى أنه تحقق من وجود ارتباط بين الظواهر الاجتماعية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره » (٧) وسيكون هذا النهج العملى التحليلى والتعليلى فيما بعد واحدا من الثوابت المنهجية فى فكر طه حسين فى محاولته لفهم كل من الغرب والشرق.

ولاتقل اهمية عن المنهج تلك العبارة الجميلة التى توقف عندها طه حسين وهو يدرس ابن خلدون أى « أن الماضى أشبه بالآتى من الماء بالماء » (٨) ولا يفهم طه حسين تلك العبارة بمعناها السطحى

الشائع (وغير الحقيقي بالمناسبة !) وهو أن التاريخ يعيد نفسه، بل يجرد منها أن المفكر المغربى فهم أن المجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه وأن السبب الجوهرى فى المشابهات الاجتماعية هو الوحدة العقلية للجنس البشرى. فليس ثمة فارق بين روحين بشريين (٩).

وستظل تلك النزعة الانسانية التى لاحظها باحث الدكتوراه عند ابن خلدون ملازمة له حتى النهاية، وستكتسب بدورها أبعادا جديدة مع تطوره الفكرى ، ولكن على الناحية الأخرى فان عقله الناقد الذى لم يفته أن يحدد السبب في اقتصار ابن خلدون على بحث نظام الحكم الفردى، ينتبه أيضا الى أن التاريخ يظل عند هذا المؤرخ مع كونه أول دارس لعلم الاجتماع وللظواهر الاجتماعية تاريخا للملوك والقواد والأمراء فحسب، شأنه شأن التاريخ التقليدى. فهل أغفل ابن خلدون دور المجتمع لأن هذا الدور لم يكن له أثر ملموس فى تاريخ الشرق (١٠).

قد يكون الأمر كذلك، ولكن طه حسين سبق له أن لاحظ أن اليونان القديمة عرفت تجربة لم توجد فى المجتمعات القديمة ولم تنتقل الى أى مجتمع شرقى على كثرة ما أخذت بلاد العالم القديم

عن اليونان . فهناك انتقل الحكم من الفرد الى الجماعة أى أن الجماعة وأفرادها أخذوا يشعرون بوجودهم وشخصياتهم ويحاولون أن يجعلوا هذا الوجود وهذه الشخصيات أمورا معترفا بها . وبعبارة مجملة « أخذت شخصية الفرد تظهر وسلطان الفرد يتغلب على سلطان الجماعة » (١١). وذلك فيما يبدو قانون حتمي: يتطور العقل فتنمو شخصية الفرد. وقد حدث هذا التطور فى اليونان فعرفت مدنها النظم السياسية المختلفة من ملكية وجمهورية وارستقراطية وديمقراطية وغوغائية بينما كان الشرق خاضعا لنظام واحد لم يتغير و لم يتبدل «هو نظام الملكية المطلقة المستبدة الذى تفقد فيه الجماعات والأفراد كل حظ من الحرية». فكيف نستطيع تفسير هذا الاختلاف بين الشرق والغرب»؟..(١٢).

يقول طه حسين: «ولم نفسر؟.. وما حاجتنا إلى التفسير؟.. يكفى أن نسجل الحقيقة الواقعة»(١٢).

ولكن هل حقيقة عزف عن التفسير ذلك العقل الباحث دائما عن الحقيقة، أم أنه ظل عاكفا على التماس الجواب؟

وكيف لنا نحن بدون ذلك الافتراض أن نفسر تتابع تلك السلسلة اليونانية: آلهة اليونان (١٩١٩) وصحف مختارة من الشعر التمثيلى

اليونانى (١٩٢٠) ونظام الأثينيين (١٩٢١) وقادة الفكر (١٩٢٥)؟..
من الواضح تماما أن طه حسين قد انغمس فى تلك الفترة فى استكشاف التجربة اليونانية والتعريف بها. بل قد يبدو للبعض أنه وقع أسير فكرة «المعجزة اليونانية» التى روج لها كتاب العرب منذ عصر النهضة باعتبار تجربة اليونان منبتة الصلة بالحضارات السابقة عليها وأنها الأب الشرعى للحضارة الأوروبية الفريدة والنقية المصدر بدورها. ويعرف البحث الحديث، الأوروبى قبل غيره، زيف هذه الفكرة. ولكن حتى ولو كان طه حسين قد افتتن بها وقتا ما فى مطلع حياته فسنرى أن عقله اليقظ والمنظم استطاع أن يتوصل إلى نتائج مختلفة. وسنتابع معه خطى هذا البحث.

انتبه طه حسين منذ دراسته عن ابن خلدون إلى أن المترجمين الذين أقبلوا فى شغف على كل تراث اليونان فى العصر العباسى قد أغفلوا الشعر والمسرح(١٣). فهل كانت تلك مجرد مصادفة أم أن العرب انصرفوا عامدين عن هذا الجانب من الفكر اليونانى؟.. لابد أن العميد حين تقدم ليسد جانبا من هذا النقص قد لاحظ أن هناك فى فن الشعر اليونانى (والدراما كجزء منه) خاصيتين لم تعرفهما الحضارة العربية بهذا القدر من الصراحة والوضوح:

الصراع والتشخيص، ويفترض الصراع تكافؤا بين القوى المتعارضة ويفرض بالتالى تعدد وجهات النظر للحقيقة الواحدة. أى أن الدراما بعبارة أخرى ديمقراطية بطبيعتها ذاتها (فضلا عن كونها ديمقراطية بشكل عرضها الجماهيرى). ولا شك أنه قد عرف أن أول مسرحية حفظها لنا التاريخ، أى مسرحية الفرس لايسخيلوس، والتى كانت بدورها من أوائل ما ترجمه العميد، لم تمر فى المجتمع الاثينى نفسه دون احتجاج. فقد سخط مواطنو أثينا وقدموا الشاعر للمحاكمة لأنه وضع على لسان ملك الفرس عبارات وأفكارا اعتبرها الأثينيون اهانة لهم. غير أن قضاة أثينا كانوا من الحكمة أو من الديمقراطية بحيث أعلنوا ذلك المبدأ البسيط والخطير فى آن واحد. وهو أن الشخصية المسرحية ينبغى أن تنطق بما يعبر عن حقيقة فكرها وأن يكون لها وجودها المستقل. وحين تتصارع الشخصيات المسرحية المستقلة والمتكافئة تتأكد التعددية وتنتفى النظرة الأحادية للأمور وللحياة.

يبدو اذن أن ذلك الفن الذى أغفله العرب القدامى ـ مهملين أو عامدين ـ والذى لم يستتب فى اليونان نفسها دون شىء من المقاومة كان يحمل عنصرا جديدا وبالغ الأثر على حرية التفكير. ومن هنا فقد نفهم اهتمام طه حسين بالمسرح منذ مطلع حياته الفكرية، ثم

عنايته بتقديمه الى العربية، واصراره الذى لم ينقطع فيما بعد على تقديم المسرح الجاد ترجمة وتلخيصا، ورعايته لفن التمثيل، وغيرته على المسرح من طغيان السينما (ذلك الفن السلبى، بمعايير الفكر، عند نشأته التى عاصرها العميد وهى الغيرة التى جعلته يفرد بابا لهذا الموضوع فى كتاب «مستقبل الثقافة». بل اننا من هنا أيضا نفهم سخط نقاد طه حسين لاصراره على ادخال «مفاهيم الدراما اليونانية» إلى الأدب العربى، ولم يخطىء قائلهم حين أكد «أن الصراع المأساوى الدرامى الذى هو حياة الحدث فى المسرح لا يجد بيئة طبيعية فى ايمان العرب ومعتقداتهم.. والعقلية العربية لا تتصور الصراع مع القدر والآلهة على نحو ما يتصوره اليونان الذين يؤمنون بقوى متعددة»(١٤).

ولكن المسرح بطبيعة الحال، على أهميته، ليس إلا واحدا من جملة ظواهر ميزت الحضارة اليونانية عن حضارة الشرق فى رأى طه حسين. وتسبقه فى الأهمية الفلسفة: «والفرق بين الشعر والفلسفة عظيم. فهى مظهر الحياة العقلية القوية. وهى وسيلة الانسان الى أن يتصور الحقائق ويحكم عليها بعقله لا بخياله»(١٥). وقبل كل شىء فإن «الفلسفة تعتمد على النقد» بينما يعتمد الشعر على التصديق. والانسان ينتقل من «مرحلة الشعر» التى يبهره فيها كل شىء إلى مرحلة لا يخضع فيها لتأثير الأشياء. وإنما يحاول، أو

يعتقد أنه يحاول، أن يخضع الأشياء لتأثيره وسلطانه، وتلك هي مرحلة الفلسفة(١٥). غير أن الوصول إلى هذه المرحلة يتطلب وقتا، ويتطلب تهيئة العقول لذلك التطور.

والنظر العقلي والنقدي للحياة، ومحاولة السيطرة على عالم الأشياء، هما اللذان سترثهما أوروبا فيما بعد عن اليونان، وسيكونان في رأى طه حسين (باعتبارهما من تجليات الحرية الفردية)، السر الحقيقي وراء كل منجزاتها. فنحن اذا قلنا الفلسفة فقد قلنا العلم المنهجي المنظم والمتطور: «فلئن كان البابليون قد رصدوا النجوم ووصلوا من ذلك الى نتائج قيمة فهم لم يضعوا علم الفلك وإنما هذا العلم اليوناني، لم ينشأ عن النتائج البابلية وإنما نشأ عن البحث ليوناني والفلسفة اليونانية، ولئن كان المصريون قد وصلوا إلى نتائج قيمة من الهندسة العملية والآلية، فليس المصريون هم الذين وضعوا علم الهندسة وإنما اليونان هم الذين ابتكروه ابتكارا»(١٦) *.

---

* لم يكن هذا رأى العميد وحده، ولكنه رأى كثير من الباحثين الذين تصدوا لتأريخ العلم. ويرى د. فؤاد زكريا في كتاب «التفكير العلمي» أن اليونانيين القدامي أضافوا إلى تطور العلم قيما أساسية مثل البحث عن المبادىء العامة وراء الظواهر، واعتماد الأدلة والبراهين العقلية لتأصيل تلك المبادئ، ومن ثم لوضع الأصول النظرية للمعرفة العلمية. ولكن د. زكريا يضيف أن ذلك لا يعني أن كل هذه الأسس كانت مجهولة لأبناء الحضارات الشرقية الأقدم، ويستشهد بقول أفلاطون بعد أن زار مصر بأن اليونانيين «أطفال» بالقياس إلى الحضارة المصرية العريقة، ويرى أن الصحيح هو ما أنجزته الحضارات الأقدم في مجال العلم النظري قد ضاع لأسباب كثيرة في حين بقي لنا التراث العلمي اليوناني (راجع في ذلك: د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي: منشورات ذات السلاسل، الكويت (ط ٢) ـ ص ١٣٠ ـ ١٤٣). وأيا كان الأمر فسيتضح فيما يلي أن إلحاح العميد على نسبة نشأة العلم إلى اليونان وربطه بالفلسفة له ما يبرره.

ومع ذلك فيبدو أن تلك «المعجزة اليونانية» لم تكن متحققة دون ألم، وأن مزاياها ذاتها كانت ترتد عليها فى صورة «شر عظيم» على قول العميد. فنزعة الحرية الفردية والاستقلال وتعبيرها السياسى استقلال المدن كانت وراء الحروب الطاحنة بين المدن اليونانية بعضها البعض وبعد ذلك أيضا فيما بين المدن اللاتينية القديمة التى احتذت بالنهج اليونانى، وقد أتاح ذلك فى آخر الأمر أن تبسط روما سلطانها وهيمنتها على تلك المدن ثم أن تنشر سلطتها الامبراطورية على العالم القديم كله. ولكن السلم الرومانى كان انتكاسة لحرية الفكر وللنهج اليونانى. يقول العميد وهل كان النظام الامبراطورى فى الغرب الا نحوا من نظام الملك الشرقى؟(١٧) (أى الملك الاستبدادى).

ولكن من حسن الحظ أن سيطرة روما لم تتحقق الا بعد أن تجسد حلم عزيز على طه حسين. فها هو الاسكندر الاكبر ـ تلميذ المعلم الأول ـ يحمل شعلة الثقافة اليونانية إلى الشرق القديم. وهو يطمح إلى مشروع كان يحرك الفلسفة اليونانية كلها كما يقول طه حسين «عد الى هذه الفلسفة تجدها كانت تطمح قبل كل شىء وبدون أن تشعر إلى توحيد العقل الانسانى وأخذه بنظام واحد فى

التصور والتفكير والحكم، ولم يكن بد اذا انتصرت هذه الفلسفة من أن تتقارب الشعوب وتتعاون على توحيد الحضارة وترقيتها، وعلى ايجاد نوع انسانى متحد الغاية» (١٨).

وهذا هو ما فعله الاسكندر، أو حاول أن يفعله. فلا تحسبن تلميذ أرسطو فاتحا «بالمعنى الذى فهمته الأجيال لهذه الكلمة» كلا» لم يكن (الاسكندر) صاحب حرب وقهر وغلب، وانما كان صاحب مودة ومحبة واخاء وتسوية بين الناس»(١٩). فهو لم يكتف بخلط الشعوب ببعضها بل أراد أن يمزجها ويستخلص منها شعبا واحدا، وهذا عند العميد هو تفسير حرص الاسكندر على نشر التزاوج بين اليونانيين والمقدونيين من جهة والفرس من جهة أخرى.

واذا كان الحلم فى توحيد الأجناس أو فى تحقيق وحدة سياسية عالمية لم يحقق نجاحه المرجو، فقد «ظفر (الاسكندر) بشىء عظيم بعد موته، اذ نشأ من اختلاط اليونانيين والشرقيين مزاج خاص تستطيع أن تجده واضحا جليا اذا درست الفلسفة الاسكندرية أو آداب الاسكندريين»(٢٠)، وستظل العودة إلى ذلك التزواج الحضارى الذى يقرب بين عقليتى الشرق والغرب، والذى حدث مرة أخرى فى حضارتنا أيام العباسيين، سيظل ازدهار

«حضارة انسانية عامة»، يتعين على مصر بالذات أن تلعب فيها دورا خاصا (مثلما تألقت أيام الاسكندرية) هدفا لا يتزعزع ايمان العميد به.

غير أن فترة الاسكندر الأكبر، وما ظفر به بعد موته، ينبغى ألا تشغلنا عن تأمل كل أبعاد الصورة اليونانية كما رآها العميد. لقد فتنه كل ما أنجزته اليونان للفكر الانسانى، ولكنه توقف عند «شر عظيم» هو تلك الحروب الطاحنة بين الأشقاء. ويبدو أن هناك شرا آخر لا يقل عنه فداحة. فلقد واجه فلاسفة اليونان ومفكروها قدرا كبيرا من الشقاء. ألم يرغم سقراط على تجرع السم؟.. أو لم تكن «الفلسفة اليونانية في حرب متصلة مع الديمقراطية وهى شديدة الكره مع ذلك للنظام الأرستقراطى؟»(٢١) ليست المسألة هنا هى جهاد المفكرين دون رأيهم واحتمالهم لتبعات ذلك، بل هى عند العميد أعمق من ذلك وأخطر. اذ يبدو أن اليونان القديمة على كل ما أنجزته للفكر الانسانى، لم تستطع أن تحقق فى أوج ديمقراطيتها علاقة سوية بين الدولة والدين. فكانت فلسفة سقراط عندهم آثمة مرتين، لأنها تناقش النظام السياسى ولأنها تناقش الدين(٢٢). وهذا أمر غريب فى نظر العميد لأن تلك الديانة الوثنية كانت من السذاجة بحيث يصعب التصور بامكان التعصب لها الى حد قتل خصومها، بل إن تلك الديانات لم تكن لها عقائد محددة، ولم تكن للآلهة صفات معينة يكفر من ينكرها أو يشك فيها. فكيف اذن أمكن

قتل سقراط بتهمة المروق عن الدين مع أن الخليق بمثل هذا الدين أن يكون قليل الحظ من مصادرة العقل ومخاصمة حرية الرأى؟.. الواقع أن هناك عنصرا ثالثا كان يتدخل بين الدين وبين حرية الرأى ومنه نبع الشر. ذلك العنصر هو السياسة التى تستغل الدين لكى تؤلب العامة، المستعدين للاستهواء بطبعهم، ضد المفكرين والمجددين للدفاع عن استقرار مصالحها. فمنذ محنة سقراط اذن» تحدد موقف السياسة بين هذين الخصمين، وظهر أنه لن يكون موقف اصلاح بينهما وانما هو موقف إفساد وإحراج واثارة للحفيظة والحقد»(٢٣). وهذا الصراع غير متكافىء «لأن المفكرين والعلماء قلة ولأن العامة الذين يؤلبهم الساسة بسهولة هم السواد من الناس»(٢٤).

غير أنه قد يكون هناك عزاء من نوع ما. فالسواد قد نجح بتحريض السياسة فى قتل سقراط. ولكن خلفاء سقراط هم الذين صنعوا هذا العالم الحديث كما نعرفه. أو فلنقل أوروبا الحديثة أو الغرب الحديث وحضارته المسيطرة. فهى تلك الفلسفة (اليونانية) «التى لم يكد الناس يدرسونها (فى العصر الحديث) حتى فتحت أمامهم أبواب الأمل والعمل»(٢٥).

ولكن قبل أن ننتقل إلى صورة أوروبا الحديثة فى فكر طه حسين فقد يحسن أن نتأمل قليلا تلك الثوابت فى تصوره اليونان القديمة. فقد كانت هذه التصورات الأولية هى دعائم البناء الفكرى الشامخ الذى شاده طه حسين فيما بعد. دخل عليها التطوير والمراجعة، ولكنها ظلت فى جميع الأحوال هى الأساس ونقطة الانطلاق. ألا نستمع إلى صوته بعد كتابة «قادة الفكر» بعشرات السنين يعبر عن الايمان نفسه؟ ألا يأتينا صوته فى رحلة الربيع مترنما بتلك العبارات «فى هذه القرون الثلاثة من الدهر ـ وفى هذه الرقعة الضيقة من الأرض (أى أثينا).. عرف الانسان أن له عقلا وشعورا وضميرا. وأن له من أجل ذلك حقا فى أن يكون حرا كريما وأن عليه من أجل ذلك واجبا أن يرعى لنظرائه حقهم فى الحرية والكرامة»... «ورسمت له فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس مناهج التفكير والشعور والسيرة، وشقت له طريق الرقى وعلمته الطموح إلى الكمال والارتفاع عن النقص»(٢٦).

تلك الحرية وهذا العقل فى صورته الباحثة القلقة جعلا من اليونان القديمة النقيض لكل حضارات الشرق القديمة، منذ أن عرفت اليونان الديمقراطية فى القرن الخامس قبل الميلاد،

واستطاعت هذه الحضارة الوليدة بابتكاراتها تلك أن تهزم الحضارات الراسخة التي لم تعرف من نظم الحكم غير الاستبداد والطغيان. ألم تدمر تلك المدن الصغيرة جحافل دولة فارس العظيمة في موقعة سلاميس؟ أو لم يتباه شعراؤها وخطباؤها بعد ذلك بأنهم قد حققوا هذا النصر وهم فئة قليلة لأنهم أحرار ولأن أعداء هم على كثرتهم عدداً وعدة ليسوا سوى عبيد لكسرى؟ أو ليس للعميد اذن أن يرى أنه عندما تحطم أسطول الملك الأعظم عند صخرة سلاميس «انتصرت قوة العقل على قوة الملك وسعة السلطان»؟(٢٧).

ولكن هذا التفرد اليوناني يحتاج إلى أن نتابعه على أية حال لكى نفهم فيم أخطأ الشرق وأين أخطأ. فهل كانت الحرية اليونانية وليدة ثقافة معينة أم أنها هى التي خلقت تلك الثقافة الخصبة؟.. يتحدث طه حسين عن عوامل اقتصادية واجتماعية لعبت دورها فى تكوين العقل اليوناني وعن التطور السياسى ودوره فى بلورة النزعة الفردية. غير أن ذلك كله يجب ألا يصرفنا عن الانتباه الى الحقيقة، الأساسية عنده ـ وهى أن «قادة الفكر» فى اليونان عنده هم الشعراء والفلاسفة ثم الحكام الفلاسفة أصحاب الرؤى مثل بركليس والاسكندر. فلنحلل اذن ـ من وجهة نظر طه حسين ـ تلك الخطى

التى جعلت من اليونان هذا الشعب الخاص فى التاريخ القديم.

كانت أول خطوة فى مرحلة بداوة اليونان هى الشعراء، أو هو هوميروس أو الشعراء الهومريون. ولكن للأمم الأخرى أيضا شعراءها، فبم امتاز عليهم هوميروس حتى أصبح قائدا من قادة الفكر؟ سننحى جانبا قيمة الشعر فى ذاته والتى استحق من أجلها الخلود، فما يعنينا هنا هو أن الشعر الهومرى هو الذى صنع وحدة الأمة اليونانية، أو أنه كان النقطة التى التقت عندها أشتات تلك المدن المتصارعة والمتحاربة لتدرك أن لها كيانا قوميا متميزا عن الشعوب الأخرى، فهو ديوان فلسفتهم ودينهم ونظمهم الاجتماعية المختلفة. وفى غيبة الوحدة السياسية كان هذا الشعر يلعب أهم دور فى تكوين الوعى القومى لدى اليونانيين، فأخذت المجتمعات بعد أن تحضرت تستظهر تلك الملاحم وترويها وتحرص عليها «وبالغت فى ذلك حتى عنيت حكوماتها بتدوينها»(٢٨). نقطة البدء اذن هى الوعى بالوحدة القومية وبالمعايير والقيم التى تجعل لهذه الوحدة كيانا مستقلا ومتميزا.

ثم تأتى بعد ذلك مرحلة أخرى. فالشعر الملحمى الذى كان لليونان مستودع القيم العليا فى الأخلاق والحياة، هو أيضا الذى

حفظ لهم دينهم، ومن روح الدين نشأ الشعر الدرامى. فقد «كان اليونان يتقربون إلى آلهتهم بإنشاد الشعر القصصى والاستماع اليه، ثم نشأ فن التمثيل فتقربوا به الى الآلهة كما كانوا يتقربون بالقصص والغناء». ولكن هذه النقلة كانت خطيرة، لأن القصص (الملحمية) لم يكن يظهر فيها غير شخصية الآلهة والأبطال، بل لا تظهر فيها شخصية الشاعر نفسه، ولكن مع نشأة الشعر التمثيلى تغيرت صورة الشعر ذاتها. «فظهر شخص الشاعر ولم يعد ابداعه يضاف الى شاعر مجهول وانما أصبح يصور شخصية المبدع نفسه ويصور معها شخصية كثير من الأفراد»(٢٩).

فقد نزل الشعر اذن من السماء الى الأرض عندما تحول إلى التمثيل وأصبح موضوعه هم البشر وواكب ذلك تقدم الحضارة ورقى العقل واعلاء الحرية الفردية. واذا شئنا أن نكون أكثر دقة واتساقا مع فكر العميد فسنقول : إن هذه النقلة الخطيرة هى التى مهدت لرقى العقل واعلاء حرية الفرد مثلما مهد الشعر الهومرى للوعى بالتفرد القومى. وكان الشعر الدرامى (أو التمثيلى) يؤكد بمضمونه هذه الحرية. ويضرب العميد مثلا على ذلك بمسرحية سوفوكليس «أوديب ملكا». فتلك المسرحية كما يفسرها طه حسين هى «تصوير

لصرامة القضاء من جهة ولحرية الانسان من جهة أخرى ومحاولة للملاءمة بين هذين الضدين المختصمين على نحو ما»(٣٠).

والمهم في ذلك كله أن اليونان القديمة اذا كانت قد تفردت، لا بالشعر الملحمى، بل بالدور الذى لعبه هذا الشعر فى خلق وحدتها، فهى قد تفردت أيضا على نحو خاص بالشعر الدرامى الذى لعب دورا فى اشاعة الحرية الفردية بحكم مضمونه وصيغته وشكله الأدائى العام أمام الجمهور.

وقد نلاحظ أيضا أن الفنون اليونانية الأخرى، ولا سيما النحت، كانت بدورها شاهدا على تلك الانطلاقة نحو الحرية واستقلال الشخصية بما عمدت اليه من نزعة انسانية وواقعية في النسب ومن بعد عن الاستاتيكية التى ميزت التماثيل الشرقية، بل والتماثيل اليونانية فى عصر تأثرها بالفن الشرقي والمصرى بالذات (عبر حضارة كريت). وراجع فى ذلك على سبيل المثال المفارقة الكاملة للتقاليد الشرقية فى تمثالي حرية ساموس أو رامى القرص الشهيرين، حيث تؤكد الحركة المنطلقة فى الحجر طموح الفنان الى الابداع الجديد والمتفرد.

ولا يعنى هذا حكما بالقيمة أو شهادة بالتفوق ولكنه يوضح لنا

رأى العميد عن السمة الجوهرية التى جعلت الحضارة اليونانية تنفرد عن حضارات الشرق القديم بطابع التحرر فى كل مظاهرها.

وتأتى بعد ذلك ثالثا من ملامح الصورة اليونانية كما رسمها العميد بعد الوعى القومى وبعد الحرية الفردية، وكنتيجة طبيعية لهذه الحرية، الديمقراطية السياسية التى عرفتها أكثر المدن اليونانية ـ بدرجات متفاوتة ـ بدءا من منتصف القرن السابع قبل الميلاد. وهذا التدرج ليس طبيعيا فحسب، بل هو حتمي في نظر العميد إذ ليس لهذامعنى إلا أن سلطان الحياة العقلية أخذ ينمو ويمتد، حتى أخذ الأفراد جميعا على اختلاف طبقاتهم يشعرون بشخصياتهم وحقهم، لا فى الوجود وحده، بل فى الوجود وفى الحكم أيضا. ومرة أخرى «هذا التطور.. لم يعرفه العالم القديم الا فى البلاد اليونانية وفى البلاد الرومانية من بعد» (٣١).

وتبلغ الحضارة اليونانية بعد ذلك ذروتها بالفلسفة والعلم اللذين ما كان لهما أن يزدهرا لولا تتابع المراحل السابقة. ولا يضع العميد كما رأينا فارقا بين الفلسفة والعلم، فقد نشأ هذا فى أحضان الفلسفة اليونانية وكان واحدا من تجلياتها ونشأ كلاهما من استقلال الفكر والنظر الفاحص والنقدى الذى لا يخضع الا

لسلطان العقل الباحث عن الحقيقة.

ذلك هو التفرد اليونانى فى نظر العميد وهو تفرد قوامه الثقافة فى جميع مراحله ومظاهره. ولا ينفى ذلك بطبيعة الحال أن هناك شوائب فى الصورة. وقد سبق الحديث عن اصطدام البحث العقلى بالسياسة الرامية الى استتباب الأوضاع والتى تستغل العامة باسم الدين لمحاربة الفلسفة والعلم. بل ويبدو أن تلك السياسة قد سعت الى ضرب الحرية فيما هو أبعد، بالقضاء على حرية الفرد ذاتها والتى كان المسرح أبرز تعبير عنها. ذلك أن الاضطهاد لم يكن من نصيب الفلاسفة ـ العلماء وحدهم، بل هو قد أصاب شعراء المسرح أيضا بدءا من ايسخيلوس وحتى يوربيديس.

وهناك شىء آخر كان يقلق نفس العميد وكل المعجبين بالتجربة الهلينية، فماذا نفعل مثلا بحقيقة وجود الرقيق من اليونانيين الخلص، والذين لم تكن أعدادهم يستهان بها فى تلك المدن الحرة؟ يسلم العميد بذلك بشىء من الأسف. ويحاول أن يبرره بأن يذكر أن الرق فى واقع الأمر نظام أزلى وأبدى: «فكل ما وصلنا اليه بعد عشرين قرنا إنما هو ازالة الرق الشخصى ـ فأما الرق الاجتماعى فما زال قائما موجودا والاستعمار أوضح مثال له وأقوى دليل عليه.

ولسنا نريد أن نعرض لاستعباد الطبقات بعضها بعضا، وإن كان هذا الاستعباد صورة من صور الرق»(٣٢).

وفضلا عن ذلك فقد حاولت الفلسفة اليونانية أن تلطف من هذه العبودية البغيضة. ومن قرأ أرسطو - في رأى العميد - «عرف أنه من أعداء الرق ومن الذين أعدوا لازالته والقضاء عليه، فهو يرى أن للرقيق شخصية خلقية تعدل شخصية سيده وأن قتل الرقيق جناية تعدل قتل الحر وأن الاساءة اليه جريمة تعدل الاساءة إلى الحر - فلم يبق إلا أن يستحيل الرقيق ويرتقي حتى يحصل من الكفاية على ما حصل عليه سيده ليكون حرا مثله»(٣٣).

شيء آخر غير الرق كان يقلق نفس العميد في تلك الحضارة التي أحبها هو الجموح الذي يهدد الحرية ذاتها أو «الصراع المهلك بين الاخوة لا يحفل بشيء ولا يبقى على شيء ولا يتحرج من شيء»، أو لم يبلغ هذا التطاحن في العصر القديم حد أن حاولت بعض المدن اليونانية بعد أقل من قرن من فوزها الباهر على الفرس في سلاميس أن تستعين بالحلف مع هؤلاء الفرس أنفسهم في حروبها الداخلية(٣٤). ولكن يبقى أنه اذا جد الجد وأقبلت الكوارث الجسام رأيت الشعب اليوناني وقد ثاب إلى وحدة موقوتة ولكنها رائعة تحقق الأعاجيب(٣٥).

تلك هى الصورة اليونانية بوجهيها. ترجح محاسنها على أضدادها بما لا يقاس فى نظر العميد، وهى نقيض كامل لما عابه على الشرق الفرعونى والآشورى القديم الذى تسلسل فيه ارتباط الغياب المطلق للحرية الفردية والوجود المستقل للمجتمع باستبداد الحكام وتسلط الكهنة في اطار ثقافة رسمية موحدة عبرت من خلال كل تجلياتها عن اشاعة التسليم والاذعان للحاكم ـ الكاهن، ومجدت نوبان الشخصية المستقلة فى كيان شامل خلاصته «الكل فى واحد».

وهذه الصورة اليونانية هى التى تستنسخ فيما بعد، مكبرة ومحسنة، فى أوروبا الحديثة على ما يرى العميد. حدث انقطاع تاريخى مؤكد، ولكن القيم اليونانية وجدت فى النهاية تجسيدها الكامل فى الغرب الحديث الذى أكمل ما بها من نقص وسار بها إلى نهاياتها المنطقية.

وإذا كانت العصور الوسطى الأوروبية، أو بمعنى أصح الامبراطورية الرومانية منذ بدئها تمثل انتصار الشرق على الغرب، فمرد ذلك إلى أن النظام الجمهورى المقيد قد فشل بعد أن وحدت روما العالم القديم، وكان الاتصال بين الشرق والغرب قد قوى

واشتدت أواصره وأخذت تظهر نتائجه. فما الذى يمنع قياصرة الرومان أن يحكموا العالم كما كان يحكم الفراعنة فى مصر والملوك فى بلاد الفرس؟(٣٦).

لا يوجد ما يمنع، بل هو قد حدث بالفعل. وأصبح القياصرة فراعنة يعبدون فى العالم القديم كله. أما الفلسفة فقد اندثرت فى هذا المناخ «الشرقى» العام. أتاها الفشل من الخارج وأتاها من ذات نفسها لأنها عجزت بعد عصر أرسطو عن أن تبتكر وأن تجدد، فكان كل شىء مهيأ لمقدم عصر جديد ينتصر فيه الشرق نهائيا على القيم اليونانية. ولم يكد القرن الرابع ينتصف وتصبح المسيحية هى الديانة الرسمية للدولة الرومانية حتى انخذلت اليونان القديمة.(٣٧) أو لم تغلق الدولة الرومانية المسيحية المسارح وتصفها بأنها هيكل الشيطان؟.. أو لم يسبق ذلك اغلاق مدارس الفلسفة حتى لجأت فلولها ـ ويا للعجب ـ إلى بلاط كسرى، وان كان مقامها هناك قصيرا وعقيما؟

غير أن العميد يحب لك أن تفكر معه قليلا: ما بال هذه الآثار التى كان كل شىء يدل على أنها قد اندثرت ترجع مرة أخرى فى القرن الخامس عشر والسادس عشر وقد أخذت تفتن الناس عن أنفسهم؟ وما بالها تثمر فى هذا العصر الحديث ما لم تستطع أن

تثمره فى العصر القديم؟.. كانت الفلسفة قد انتهت في العصر القديم «ولكن الناس لم يكادوا يدرسونها فى العصر الحديث حتى فتحت أمامهم أبواب العمل والأمل ومكنتهم من استحداث العلم وتغيير نظم الحياة وانتهت بهم الآن إلى ما هم فيه من رقى»(٣٨).

لابد في هذه المرة أيضا أن هناك أسبابا لذلك. ولن يدهشنا أن نجد أنها عند الاستاذ العميد هى نفس الأسباب لم ينقص منها واحد وان تكن قد أضيفت اليها آحاد أخرى من الأسباب.

وليس من الضرورى بطبيعة الحال أن يكون المسار واحدا فى الحالتين فأى الأمرين سبق الآخر مثلا: قيام المدن الايطالية المستقلة (أى الوعى القومى) أم النهضة بفنونها وعلومها وفلسفتها؟.. قد يعنى هذا السؤال المؤرخ المتخصص، أما طه حسين، فذهنه مشغول دائما بالكليات وأمهات الأمور فقد لاحظ أن

فكرة الدولة الدينية الجامعة التى قامت فى أوروبا فى العصور الوسطى قد انتهت «لأن الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت فى تكوين الدول وتدبير سياستها(٣٩) مقام غيرها من النظريات. (وكان قد سبق له من قبل أن توقف عندما لاحظه ابن خلدون من صعوبة قيام الدولة المتعدد القوميات وأن التجانس القومى شــرط لاستتباب الحضارة فى الدول (٤٠)

بل ان اتساع الدولة الحاجة إلى ضبط الحكم كانا عند ابن خلدون المؤمن بوحدة الخلافة مبررا كافيا لقيام خلافتين مستقلتين عباسية فى بغداد وأموية فى الأندلس).

وأهم من ذلك كله أن أوروبا الحديثة قامت على أساس «حركة تدعو إلى حرية الرأى وإلى التجديد فى كل شىء فى العلم والأدب والفلسفة والدين» وكانت البروتستانتية هى مظهر ذلك التجديد فى الدين، بينما كان المظهر العملى هو حياة جاليليو وكوبرينيكوس ومن اليهما، وأما المظهر الفلسفى فيتمثل فى ديكارت وبيكون. وكان هناك صراع طاحن بين القديم والجديد(٤١). فقد خاضت الفلسفة والعلم صراعا طويلا ضد الكنيسة الكاثوليكية وضد السياسة الملكية فى أوروبا حتى تم لها النصر فى آخر القرن الثامن عشر بمولد الثورة الفرنسية، وهنا انقلبت الآية فأخطأ العلم والفلسفة فى حق الدين بمثل ما أخطأت الكنيسة فى حق العلم من قبل. وسنرجع إلى ذلك بعدحين.(٤٢).

أما المهم هنا فهو أن العلم والفلسفة، أو الفلسفة / العلم لأن العميد كما نكرر لم يضع فرقا بينهما هى التى قامت مقام الشعر عند اليونان فى خلق الوعى بحرية الفرد فى العصر الحديث. وكان للفلسفة والعلم شهداؤهما فى العصر الحديث مثلما استشهد سقراط فى القديم(٤٣) ولكن فلسفة «فولتير» و«مونتسكيو» و«جان

جاك روسو» و«ديدرو» والتى رفعت لواء الدعوة إلى الحرية(٤٤) وإلى اعلاء الروح العلمى - هى التى كتب لها النصر فى النهاية، واستطاعت أن تصل الى ما عجزت عنه اليونان وهو تحقيق استقلال العلم عن سلطة الدولة وعن سلطة الكنيسة. ولكن ما هى خصائص ذلك الروح العلمى الذى أسهم بأكبر دور فى تشكيل صورة أوروبا الحديثة. يستخلص د . جابر عصفور من كتابات العميد ما يعتبره اشارات مرجعية الى تعريفه لأسس الروح العلمي في مجال الدرس الأدبي، ولكن تعميم هذه العناصر يفيدنا لفهم تركيز العميد على المنحى العقلانى للعلم الأوروبى*. فهو أولا قانون العلّية أو ربط السـبب بالمسبب وه يعنى الروح العـلمى ثانيا أن

* من المفهوم بالطبع أن ذلك المنحى العقلانى لم يقتصر اكتشافه على أوروبا فى العصر الحديث. وقد سبقت الاشارة إلى انتباه العميد لحقيقة أن ابن خلدون هو أول من طبق قانون العلية على الدراسات الانسانية. ولكن المقصود أن الاتجاه العقلانى هو الذى أصبحت له الهيمنة على الدراسة العلمية فى أوروبا منذ عصر النهضة. ومن المفهوم أيضا أن خصائص «الروح العلمى» بصفة عامة أوسع نطاقا بكثير من العناصر المشار اليها هنا، وأن هناك خاصيتين أساسيتين فى العلم الحديث لم ترثهما أوروبا عن اليونان ولم تبتكرهما ابتكارا بل اقتبستهما مباشرة من العلم الاسلامى فى العصور الوسطى وهما: المنهج التجريبى واستخدام الرياضيات للتعبير عن قوانين العالم الطبيعى، ولكن المقصود أن تلك العناصر وغيرها اندرجت فى نهج شامل للبحث تولد منه العلم الأوروبى الحديث، (راجع د . فؤاد زكريا: التفكير العلمى، ص ١٦٦ وما بعدها).

الحقائق ليست مطلقة وانما هى نسبية واضافية. ويعنى.. ثالثا أن «الشك هو الوسيلة المعقولة لليقين وأن التواضع العقلي هو الخلة التي تليق بالعلماء»..(٤٥). «والعلم الحديث لا يمكنه أن يعيش ولا أن يثمر الا في جو كله حرية وتسامح»(٤٦).

كذلك فانه مثلما كان للفلسفة اليونانية هدف عام تسعى اليه هو وحدة الجنس البشرى التى سعى الاسكندر تلميذ أرسطو الى تحقيقها «فقد حمل الفرنسيون معهم فكر الثورة الى كل مكان (فى أوروبا) منذ نشبت ثورتهم فى آخر القرن الثامن عشر، ونقلوه إلى الشرق مع الحملة الفرنسية فانتقلت معهم الآراء التى اتصلت بفكر الثورة الفرنسية: حقوق الانسان وكرامته والمساواة بين الناس(٤٧).

وكأن أوروبا الحديثة بهذا الفهم هى اليونان القديمة وقد تعملقت فشملت أوروبا كلها وبذرت فيها بذورها القديمة: الوعى القومى، والحرية الفردية، والديمقراطية السياسية، وحرية الفكر والبحث العلمى، والخروج من دائرة الذات المغلقة الى أفق الانسانية الرحب. وان كان هذا الجانب الأخير عنصر توتر لم يجد له حتى الآن حلا.

فهل ظلت النقائص اليونانية القديمة ماثلة أيضا فى أوروبا الحديثة؟، توقف طه حسين هنا أيضا عند حروب الأشقاء التى مثلت

حتى الآن كارثتين عالميتين. ففي الحرب العالمية الأولى قيل للجنود «انهم لا يحاربون ألمانيا وحدها وانما يحاربون الحرب نفسها وأنهم اذا انتصروا فسيقضون على الحرب قضاء لا مرد له... (ثم) تبين أن الملايين من الجند قد ضحى بها في سبيل الكذب والغرور وأن الشعوب الضعيفة قد ضللت تضليلا.. وفى الحرب العالمية الثانية لا تلبث الانسانية أن ترى الخوف يعود أضرى مما كان.. وأعظم هولا، لا يخلع قلوب المحاربين وحدهم ولكنه يخلع قلوب الآمنين الوادعين الذين لم يجنوا الحرب ولكنهم اصطلوا بنارها»(٤٨).

والواضح حتى الآن أنه اذا ما وضعت المصلحة القومية أمام المصلحة الانسانية فان الكفة الأولى ترجح دون جدال عند خلفاء اليونان هؤلاء. تظل النزعة الانسانية حلما ويظل الصالح القومى واقعا ملموسا وثقيل الوطأة فى أكثر الأحيان.

والاستعمار واحد من هذه الأوجه التي تمثل طغيان الصالح القومى الأوروبى «فقد أغارت (أوروبا) على بلاد لم تكن تريد الا أن تحيا حياة وادعة، وأتاحت هذه الغارات أن يتغلب العالم الأوروبى على العالم الاسلامى العربى الذى لم يخضع قبل ذلك للسلطان الأوروبى والذى استطاع فى القرون الوسطى أن يقاوم الغارات

الصليبية مقاومة رائعة»(٤٩). بل ان تلك الأنانية القومية ذاتها تحول العلم الحديث، وهو أعظم ما أنجزته أوروبا إلى نقمة على الحياة الانسانية. أو لم يكن «استكشاف القنبلة الذرية وتجربتها المنكرة فى آخر الحرب الماضية أشد مظاهر هذه الحياة نكرا؟»(٥٠).

والظاهر هو أن «الجموح» يقلب الميزات الأوروبية الى نقيضها، فاذا كان استقلال القوميات والتنافس فيما بينها من أسباب قوة أوروبا الحديثة، فان تلك القوة ذاتها هى التى ولدت الحروب الشرسة فيما بينها وويلات الاستعمار التى أصابت شعوبا بريئة. واذا كانت حرية الفكر قد أتاحت تقدم العلم ورقى الانسانية فيبدو أن هذا العلم نفسه، دون ضابط، كفيل بالقضاء على الانسانية تماما.

بل ان تلك الحرية عندما استعلت بالعلم على الدين كانت «آثمة» كما سبق القول. فبعد الثورة الفرنسية «كان الذين يفتنون رجال الدين ويمتحنونهم هم أولئك الذين تأثروا بفلاسفة ما قبل الثورة «فما بال هذه الفلسفة التى كانت تدعو الى الحرية والتسامح قد استحالت عدوا للحرية والتسامح؟ أما الفلسفة نفسها فلم تتغير، ولكن السياسة التى استغلت الفلسفة لمصلحتها وضد خصومها هى

التى أثمت». تماما مثلما كانت هذه السياسة قبل الثورة تستغل الدين ، الذى يدعو إلى الحرية والتسامح ، لمحاربة خصومها والبطش بهم . "فالاثم فى حقيقة الأمر ليس اثم الدين ولا اثم العلم ولا اثم الفلسفة وإنما هو اثم هذه الدخيلة" (٥١) بين الدين والعلم .

ولكن فلنكن واضحين تماما لأن طه حسين كان واضحاً تماماً . فهو لا يقترح لحل هذا المأزق أن نحدّ من حرية العلم على أى نحو أو أن نخضعه لسلطة دينية ما أو لأية سلطة أخرى ، وإنما الحل عنده هو أن ترغم السياسة على أن تقف موقف الحيدة وعلى ألا تؤلب السواد لكى ينتصر لرجال الدين مرة ولرجال العلم أخرى . وبهذا يزدهر الدين ويزدهر العلم معا (٥٢) .

وذلك هو عين ما فعلته أوروبا الحديثة بعد تعثر محاولاتها بين النقيضين منذ عصر النهضة وحتى الثورة الفرنسية «اذ إن الأمر قد انتهى (فى أوروبا) إلى شىء من التوازن بين الدين والحضارة» «وأما نحن فقد عصمنا الله من هذا المحظور ووقانا شروره التى شقيت بها أوروبا فالإسلام لا يعرف الاكليروس» (٥٣) . أى لا يعرف طبقة قيمة على الدين تدعى وحدها تفسيره والدفاع عنه مثلما كان الحال فى أوروبا .

ولكن المسألة هنا ليست موازنة بين محاسن أوروبا ومثالبها. فقد رأى العميد كل ما في حضارتها من نقائص، مثلما لم تغب عنه من قبل نقائص الحضارة اليونانية. غير أنه يقول دون لبس أو تردد إن الحضارة التي تلائم الحياة الحديثة شيء كامل لا يمكن أن يؤخذ بعضه ويترك بعضه الآخر، وانما يؤخذ كله أو يترك كله، فالذين يأخذونه كله، هم الذين يحيون ويرقون * ويفرضون أنفسهم على

---

* قد يحق لنا أن نفهم أن العميد يعنى «اليابان» حين يتحدث عمن أخذوا الشئ كله. ويحسن أن ننقل هنا بعض العبارات من كتاب حديث لواحد ممن درسوا تجربة اليابان، وسيدهشنا أن الثوابت التى ظل العميد يلح عليها كانت هى بالفعل أسس نجاح التجربة اليابانية فهناك أولا «تجانسهم العظيم وهويتهم الذاتية القوية، فضلا عن تميزهم الواضح بامكانات التعلم من الخارج» عبر التاريخ. وكانت بداية نهضة اليابانيين في عصر ميجى سنة ١٨٦٨، هى تحقيق الاستقلال الوطنى من تغلغل الاستعمار الغربى، وفي الوقت نفسه ايفاد بعثات خارجية كبيرة لتلقى العلم في «الغرب» وادخال نظام التعليم «الفرنسى» ثم تطبيق الديمقراطية واقرار حقوق الأفراد بوضع دستور سنة ١٨٩٨ على النمط «الألمانى» وحافظت اليابان على خاصية تاريخية هى «احترام مصلحة الجماعة مع تحقيق التوازن بينها وبين حقوق الفرد، وحافظت على «العلمانية» التى هى نتاج الفلسفة الكونفوشية وحضارة الغرب معا. ولكن هذا التأثر الشديد بالغرب يثير غضب دعاة «الأصالة» ويرى جبران خليل جبران ود. جلال أحمدأمين أن اليابان «مسخ» لا هو شرقى ولا غربى. فهل هذا صحيح ؟ هل

الزمان وعلى غيرهم من الناس، والذين يتركونه كله أو يأخذون بعضه ويتركون بعضه الآخر هم الذين يموتون أو يخملون ويتعرضون للاستذلال والاستغلال ويطمعون الناس في أنفسهم ووطنهم ..

«وفى الحضارة الحديثة كثير من النقائص وكثير من الآثام، ولكن الشعوب الجديرة بهذا الاسم تجد فى اصلاح هذه النقائص وهـذه الآثام تنقية الحياة الانسانية من كل شـائبة تنقص من قدرها » .. (٥٤) .

ترى هل ينطوى هذا القول على شيء من التناقض ؟ .. ان متابعة فكر العميد كفيلة بأن تزيل أى شك فى حقيقة ما يعنيه : فما ينبغي «أن يؤخذ كله» هو بطبيعة الحال تلك الثوابت فى الحضارة الأوروبية الحديثة التى أشرنا اليها والتى يوجزها العميد فى عبارة

فقدت اليابان = أصالتها ؟ يقول من درس التجربة في الموقع ان كل المؤسسات العصرية حين انتقلت الى اليابان قد اصطبغت بصبغة يابانية مميزة فأصبحت منسوبة اليها بالقدر الذى تنسب فيه الى الغرب «واليابانيون يدركون هذه الحقيقة ومن ثم فهم أقل اهتماما بفكرة خطر فقدان الهوية اليابانية .. لأنهم فى الحقيقة ما زالوا يشعرون بأنهم يابانيون حتى النخاع»

(راجع الاقتباسات السابقة في كتاب «اليابانيون» تأليف ادوين رايشارو ، ترجمة ليلى الجبالى سلسلة عالم المعرفة . الكويت ، نيسان / ابريل ١٩٨٩ وعلى العموم فإنه من الصعب ، بدون ذلك كله ، أن يحقق أى مسخ أى نجاح ! .

«حرية داخلية قوامها النظام الديمقراطى وحرية خارجية قوامها الاستقلال الصحيح ووسائل ذلك هى التى مكنت للأوطان الأوروبية أن تكون حرة فى داخلها ومستقلة فى خارجها »(٥٥) .

ذلك هو الجوهر الذى يبقى من صورة الغرب . وأما النقائص فهى الزَّبد .

ولن يكون من الصعب بعد ذلك أن ندرك ما الذى يعنيه العميد حين يقترح علينا أن نسير سيرة الأوروبيين . لن يجدينا فى شىء أن ننقل «منجزات» حضارة الغرب فقد ظللنا نفعل ذلك قرابة القرنين فلم نحقق سوى القليل . ومنذ أكثر من خمسين عاما قال العميد «العلم وحده سبيلنا الى ذلك .. على أن ندرسه كما يدرسه الأوروبيون»(٥٦).

ومن أجل أن يحدث ذلك فلابد أن تحدث ثورة ، لا أقل من ثورة تقتلع طبائع الاستبداد من حياتنا ومن فكرنا . ولن تتحقق هذه الثورة الاّ اذا ما شاعت ثقافة الحرية ثم تمكنت من النفوس بحيث يتكون على أرضنا «الانسان - الفرد - الحر» فى اطار المجتمع المستقل الذى يقوده على طريق التقدم علماء ومفكرون يهيىء لهم المجتمع كل السبل لحرية البحث والتعبير ، ويضع تحت تصرفهم كل

الامكانات المادية التى تتيح لهم أن ينهضوا بعبء تلك الرسالة .

.وهذا ولا شىء غيره هو موضوع «مستقبل الثقافة فى مصر» ، فمن الحق أنه كتاب عن التعليم يرسم له خطة دقيقة ومدروسة (لم تتحقق مع الأسف فى أى وقت !) ، ولكنه فى المقام الأول كتاب للانقلاب الاجتماعى . ولعل ذلك - لا الخلاف على فلسفة التعليم ولا الدعوة الى التغريب - هو ما أثار على الكتاب كل ذلك السخط عند نشره ويعد ذلك أيضا ممن يهمهم أن تترسخ طبائع الاستبداد تلك . بل ان الكتاب دعوة لانقلاب حضارى عام . فالتعليم هو الذى يشعر الفرد بواجبه وحقه (ص ١٠٤) . والديمقراطية مكلفة أن تضمن للأفراد الحرية ولكن الحرية لا تستقيم مع الجهل ولا تعايش الغفلة والغباء (ص ١٠٤) .

ذلك اذن هو الهدف الاساسى : العلم كوسيلة لحرية الفرد فى بلد ظلت ثقافته وحضارته عبر قرون تمجد نوبان الفرد فى المجموع ولن تتحقق تلك الحرية بمجرد التخلص من الأمية ، بل لابد أن تترسخ هذه الثقافة الجديدة التى تشعر الفرد بواجبه وحقه . ومن هنا فيجب أن يكون التعليم الأساسى مستمرا حتى بعد أن يترك الدراسة الأولية من لا تمكنهم ظروفهم من اكمال التعليم وعلى الدولة

أن تكفل لهم تعليما مسائيا منتظما ، (ص ١١٢) . (وتلك فكرة ستأخذ بها منظمة اليونسكو فيما بعد وتسميها ضرورة التعليم مدى الحياة) .

ولن تتأتى ثقافة الحرية هذه الا اذا ما أمكن اصلاح حال المعلمين المادى والنهوض بثقافتهم ، اذ لابد أن يشعر المعلم باحترام المجتمع له لكى يستقيم أن نطلب منه تلك المهمة الأساسية وهى «أن تشيع فى نفوس أبنائنا العزة والكرامة والحرية والاستقلال» ، (ص ١١٦) ولابد للنهوض بثقافة الحرية من اعتبار «القراءة الحرة نصف التعليم العام بل أكثر من نصفه ولعلها أن تفيد المتعلمين أكثر مما تفيدهم الدروس » (ص ٢١٠) . ولابد أيضا من أن يتعلّم الأطفال دينهم فى المدرسة تعليما صحيحا ، مسلمين كانوا أو أقباطا (ص ٩١ وص ٤٤٥) .

ويجب أيضا تعليم الدين الاسلامى فى المعاهد الأجنبية القائمة فى مصر شأنها شأن المعاهد المصرية الخالصة (ص ٨٦). فالاسلام دين التطور والطموح الى المثل العليا فى الحياة الروحية والمادية جميعا (ص ٤٣٩) . ويجب أن يتعلم الدارسون احترام تاريخهم الوطنى والولاء لمحور الوطنية « التى تحصرها الحدود

الجغرافية الضيقة لأرض الوطن » (ص ٩٩) . أما الجامعة فيجب أن تكون معقلا للحرية ولاستقلال البحث العلمى (ص ٩٧) .

تلك أوليات أساسية لكى يكون التعليم وسيلة لخلق ثقافة جديدة فى المجتمع ، عن طريق تغيير «التركيبة الفكرية » التقليدية وازدهار الفرد الجديد المهيأ للابتكار والابداع . وبديهى بعد ذلك أن العلم والثقافة ليسا محصورين فى المعاهد والمدارس ، فلابد أن تكون هناك مراكز مستقلة للبحث العلمى . وعلى الدولة والمجتمع واجب تشجيع المثقفين على الانتاج لا بتوفير المال فحسب ، فهناك «ما هو أعظم خطرا من المال وهو الحرية . فالأدباء عندنا ليسوا أحرارا لا بالقياس الى الدولة ولا بالقياس الى القراء» .. ولو عبر الكتّاب عن الحقيقة كما يرونها « فانتظر ما يصب عليهم الجمهور ورجال الدين وادارة الأمن العام والنيابة العامة من مكروه » ★ . (ص٤٧٤) . وقد يكون لحرية الرأى شرها أحيانا ولكن لها خيرها دائما والعميد لايشك فى أن كثيراً من الآثام الفردية والاجتماعية

★ يشكو العميد من أن كل هذه العوامل وراء قلة انتاجنا الثقافى . ويبدو أن الأمر لم يتحسن منذ سنة ١٩٢٨ حين كتب هذا الكلام . فان كان نشر الكتب معيارا للتقدم الثقافى كعامل للتقدم الاقتصادى والحضارى بصفة عامة فلنقارن هذه الأرقام عن آخر الاحصائيات المتاحة عن نشر الكتب : فى سنة ١٩٨٠ نشرت اليابان ٤٥٥٩٦ كتابا جديدا ونشرت مصر ٢١٤٢ كتابا ، وفى منتصف الثمانينات كانت هذه الأرقام هى ٤٦٦٨٦ كتابا لليابان و ١٢٧٧ لمصر . فتأمل . (المرجع : L`Etat du Monde, 1989,1990 Edition La Decoverte, paris, 1989) .

سيزول أو تخف أضراره اذا ما أتيح للأدباء أن يتناولوه بالنقد والتحليل ، كما أنه لايشك في أن القوانين حين تتشدد في مصادرة حرية الرأى لا تحمي الفضيلة وانمـــا تحمى الرذيلة وتخلي بينهـا وبين النفوس (ص ٤٧٥ / ٤٧٦) .

وينبغي بعد ذلك أن تتعاون كل الوسائل على نشر تلك الثقافة الرفيعة وعلى رأسها الصحافة والسينما والراديو ، وأن تكون هذه الأدوات بأيدى المثقفين «يشرفون عليها من بعيد» دون تقييد لحريتها لكي تحقق تلك الرسالة الجليلة (ص ٤٧٧) * .

كل هذا وغيره كثير مما يفصّله طه حســين في «مستقبل الثقافة» لابد منه لكي «تشيع في مصر روح جديدة ولكي «يعتز بها قوم أعزاء » ذلك أن لمصر فيما يرى العميد رسالة انسانية هـي :

---

* قارن بين هذه الخطة المفصلة ، الطويلة الأجل والشاقة التي رأى العميد - عن حق أنها هي وحدها الكفيلة باحداث التغيير في الأفراد والمجتمع لكي يثمر العلم الحديث في وطننا ابداعا وتقدما فعليين ، وبين رأى رفاعة رافع الطهطاوى والقائل ان الغربيين وصلوا الى اكتشافاتهم العلمية «بالصدفة والاتفاق أو بالالهام والايحاء» . وما علينا الا أن ننقل ما توصلوا اليه لكي نجاريهم في التقدم . وربما يكون رفاعة - ذلك الرائد المستنير - قد كتب ذلك تقيّة وخشية من ولى النعم أو غيره من القراء . ولكن النظرة التي ترى أننا يمكن أن نأخذ العلم الغربي الحديث ومنجزاته دون مناهجه أو «وسائله» على قول العميد لم تتقدم خطوة عن نظرية الصدفة والاتفاق . (راجع المقارنة بين آراء رفاعة وطه حسين في : د . أحمد علبي : طه حسين رجل وفكر وعصر - دار الآداب ، بيروت - ١٩٨٥ ، ص ٤٣٠ وما بعدها .

«تحقيق التعاون الفكرى الخالص الذى يقارب بين الأمم ويلغى ما بينها من الفروق ويـــرتفع بحياتها العـقلية من ألـــوان الخصـومة وضروب النزاع » (ص ٤٨٨) .

واذن فقد لايكون ما يريده مستقبل الثقافة فى نهاية الأمر هو أن تصبح مصر قطعة من أوروبا أو امتدادا لليونان القديمة وعصرها الذهبى أو مجدها السكندرى . بل الواقع هو أن اليونان التى شخصها طه حسين ، وصورتها الأوروبية الجديدة ، ليسا فى نهاية الأمر غير «يوتوبيا» من خلق العميد جعلها تتنكر فى هذا الثوب الهلينى الجميل . وتظل تلك اليوتوبيا التى يتخيلها أجمل بكثير من التاريخ والواقع على السواء . وهى تزداد جمالاً لأن تحقيقها أقرب منالا .

ولقد استبانت لنا بعد كل ما سبق ملامح تلك المدينة الفاضلة : ثقافة رفيعة فى المدرسة وخارجها تخلق أفرادا أقوياء وأحرارا ، يشكلون بدورهم مجتمعا قويا حرا ، قوامه النظام الديمقراطى الذى يكفل دون غيره ازدهار العلم والابتكار ، والذى يلعب فيه العلم دوره لصالح التقدم ويلعب الدين دوره الأكثر شمولا للحياة المادية والروحية معا ولكن دون أن تتدخل السياسة بين العلم والدين على أى

نحو لكى لا يطغى أحدهما على الآخر ، وبهذا وحده يمكن لهما أيضا أن يزدهرا معا .

وبفضل هذا التوازن الدقيق بين المادة والروح فستكون هذه المدينة الجديدة محصنة من «الجموح» الذى أفسد على اليونان وعلى أوروبا أمرهما . ومصر مؤهلة أكثر من غيرها بحكم تاريخها وثقافتها لأن تكون هى هذه المدينة التى لا تقوم على الاستعلاء ولا على العنصرية اللذين يأخذهما العميد على الغرب (٥٧) ، لأنها لا تريد أن تتسيد على أحد ، بل تريد أن تشيع هذه القيم فى العالم كله ليتحقق الحلم القديم ـ الجديد فى وحدة انسانية شاملة ، ولكن بدون سيف الاسكندر أو يوليوس قيصر، لأنه لن يكون فى هذه الوحدة غالب ولا مغلوب ، بل عالم يظله ـ بفضل الثقافة ـ السلم والإخاء : «لأنى أرى شجرة الثقافة المصرية باسقة قد ثبتت أصولها فى أرض ، وارتفعت فروعها فى سماء مصر ، وامتدت أغصانها فى كل وجه ، فأظلت ما حول مصر من البلاد وحملت الى أهلها ثمرات حلوة فيها ذكاء للقلوب وغذاء للعقول وقوة للأرواح » (٥٨) .

الى أى العالمين تنتمى تلك المدينة : الى الفارابى أو الى عالم الثورة الفرنسية ؟ واقع الأمر أنها لا هذه المدينة ولا تلك ولكن عقلا عبقريا وانسانيا قد مزجهما معا مزجا فريدا ليقدم لنا فى النهاية

اقتراحا واقعيا وممكنا هو بالضبط «مدينة طه حسين الفاضلة» . فهل لنا أن نتأملها ؟

★ ★ ★

والآن فلنترك جانبا مجال التفكير النظرى ، الذى يخضع للمنطق ويتحكم فيه الوعي ، ولنحاول أن نرى كيف تصور طه حسين الغرب وعلاقته بالشرق في عمل ابداعى يخضع لوعى مختلف ومنطق مختلف قد يكونان أعمق نفاذا .

وتحرص سوزان طه حسين فى كتابها على أن تنفى أن يكون العميد هو بطل (٥٩) «أديب» تلك الرواية الفريدة التى لا أكاد ، بل ولا أريد ، أن أقاوم الاعراب عن افتتانى بها وعن الأسف لأنها لم تلق فى تاريخنا الأدبى ما تستحق من الاهتمام ومن الذيوع . ذلك أن رسم الشخصية المحورية (أديب) ، وأحاديثه الفردية المتدفقة التي تملأ الصفحات أثناء تجواله فى القاهرة أو فى المدينة الصعيدية الصغيرة أو فى الريف فى أوائل هذا القرن هى قطع من العبقرية الروائية النادرة فى أدبنا كله . ولكن تلك قصة أخرى (٦٠). ولكى يعود الحديث الى سياقه فلنقل ان السيدة سوزان كانت محقة فى نفيها . لأنه يستحيل أن يكون ذلك الأديب المبدّد هو طه حسين الذى تتلخص شخصيته ، على العكس من ذلك ، فى «الارادة»

المصممة على قهر الضياع . غير أننا نجد فى الرواية مع ذلك الكثير من شخص العميد : نجدها أولا فى الراوى الذى يقص علينا اعترافات مباشرة عن فترة جمعه بين الدراسة الأزهرية والجامعة المصرية الوليدة ثم عن الفترة الأولى من بعثته الى فرنسا . ولكننا نجدها على مستوى أعمق من ذلك فى رؤية طه حسين المؤلف لصراع بطله (أديب) .

وعلى المستوى الظاهرى تبدو القصة كما لو كانت ذلك الصراع التقليدى فى أدبنا الروائى، صراع المثقف «الشرقى» الذي يسافر الى أوروبا من بلده المحافظ في مواجهة القيم الغربية «المادية» والمتحررة من التقاليد ، وهو الصراع الذى ينتهى اما باستعلائه على ذلك الغرب «المادى» الخالى من الروح (عصفور من الشرق) أو بمحاولة التوفيق بين «مادية» الغرب و «روحية» الشرق (قنديل أم هاشم) ، أو بانتحاره وضياعه (٦١) . وحتى على هذا المستوى يظل لرواية طه حسين عمقها الفريد . فبطلها ليس ساذجا ولا بريئا ، بل هو قد قرأ الكثير عن الغرب وتمثّله قبل سفره ، وهو يتوقع سلفا تلك الغواية التى سيلقاها من الغرب «المتحرر» ويسلّم بها (ألا يكون هذا هو أهم أسباب طلاقه لزوجه حميدة التى لم يرد أن يظلمها بخيانته لها ؟) . كذلك فان أوروبا التى يصادفها أديب ليست هى

بالضبط أوروبا المتحررة اللاهية حسب المفهوم الشائع ، بل هى باريس المحاربة والمتجهمة التى يتهددها الغزو والموت والخراب فى الحرب العالمية الأولى . ولكن البطل رغم كل وعيه وتصوراته المسبقة، ورغم أن أوروبا التى رآها تحت وطأة الحرب تختلف كثيرا عن تلك التى تخيلها ، فان انبهاره بها يفوق انبهار السذّج والأبرياء، وهو يكتب الى صديقه معبّرا عن حاله بتلك الصورة الغريبة: «اذهب الى الأهرام .. وانفذ الى أعماق الهرم الكبير ، فستضيق فيه بالحياة وستضيق بك الحياة ، وستحس اختناقا وسيتصبب جسمك عرقا، وسيخيل اليك انك تحمل ثقل هذا البناء العظيم وأنه يكاد يهلكك، ثم اخرج من أعماق هذا الهرم واستقبل الهواء الطلق الخفيف، واعلم بعد ذلك أن الحياة فى مصر هى الحياة فى أعماق الهرم، وأن الحياة فى باريس هى الحياة بعد أن تخرج من هذه الأعماق » (٦٢) ولعل أى تعليق على هذه الصورة ينقص من أبعادها المتعددة . فهل ترانا مثلا بحاجة الى الحديث عن اللقاء بالحرية أو عن ذلك الهرم ـ الرحم الذى يخرج منه البطل الى ميلاد جديد ؟

مهما يكن من شيء ، فنحن نراه بعد هذا الميلاد وقد انغمس فى حياة أوروبا حتى أصبح جزءا منها ـ أو بعبارة أصح ـ حتى تمنى

أن يصبح جزءا منها . فهو يرفض أن يغادر باريس التى التقى فيهابالحرية حين يهددها الغزو الألمانى . وهو يريد أن يكون مصيره هو مصيرها ، وسيفى بهذا العهد مهما يكلفه وان انتهى به الموت . أليست باريس هي الحضارة ؟ ألا يقول لصديقه ان الألمان لو دمروها فسيعلنون «أن عهد الحضارة والعلم والفلسفة والتفكير والفن قد آذن بزوال وأن الانسانية آن لها أن تستريح من جهدها الخصب العنيف ، وأن تعود الى هذه الراحة المجدبة التي يملؤها الذل والعقم والهوان »؟ (٦٣) .

ولكنه لا يحب فى فرنسا حضارتها وعلمها وفلسفتها فحسب ، بل هو أيضا يحب إلين تلك الفرنسية التى لا تقل عنه توترا وتهورا حتى انه ليضحى من أجلها بمستقبله وبامتحانه فى الجامعة .

فكيف يشعر أديب بعد كل ذلك «الاندفاع غربا» أن باريس تلفظ عاشقها المخلص ؟ ولماذا تهجره إلين أو يهجرها هو دون سبب واضح ؟ وما معنى تلك الهلاوس التى تلح عليه وتخيّل اليه أن الحلفاء الغربيين جميعا يكيدون له ويشنون الحرب عليه وأنهم مصممون على نفيه الى المغرب الأقصى (أى على ردّه الى الشرق وان كان شرقا اسمه «المغرب») ؟ .. أولا يكتشف فى صحوة أخيرة قبل أن يطبق

عليه الجنون الكامل أن «حميدة» التى طلقها بارادته أحنى عليه من «إلين» التى ضحى من أجلها بكل شىء ؟

عند ذلك قد يبدو أن العميد يشخّص فى هذه الرواية محنة الشرقى المنبهر بالغرب ، وقد يبدو أنه يرضى أشدّ أنصار «الأصالة» تطرفا ، لا سيما اذا ما قبلنا التفسير القائل ان «حميدة» هى ذلك الرمز الأزلى لمصر ، (فى أديب مثلما فى زقاق المدق !) وأن إلين هى أيضا رمز لفرنسا (٦٤) . ذلك أن الرواية عند هذا المستوى تظل رواية عن أزمة «الهوية» وما يجرّه «التغريب» من ضياع .

ولكن الأمر قد لا يكون بكل هذه البساطة . فذلك البطل يعى منذ البدء هويّته الحقيقية . وتلك الصفحات الطوال التى يتغنى فيها بكل شبر من أرض قريته أو مدينته الصغيرة ، ووعيه الكامل بالدفء الاجتماعى الذى تمثله علاقته بأمه وأبيه وهما يعتبران اغترابه نهاية العالم ، وتوقعه الدقيق المسبق لما سيحدث له فى الغرب ـ كل ذلك لا يسمح لنا بأن نتصور تلك المسيرة الآلية : الانبهار ، فالاندفاع ، فالسقوط بسبب أزمة «الهوية» . ولعل توتر ذلك البطل الذى خرج من فتحة الهرم الى العالم الواسع مردّه بالفعل الى صراع فى داخله نشأ بعد ذلك الميلاد الجديد ، لا لأن كفة ميزان «الغرب» قد رجحت على الشرق أو العكس ولكن بالضبط لأن الكفتين ـ أمام هذا الوعى

اليقظ - لم تنقطعاعن التذبذب وعن الاختلال دون أن ترجح احداهما . وبعبارة أوضح فان أديب كان يحب بلده الشرقي بكل ذرة فيه حتى انه ليكتب لصديقه من على ظهر السفينة التى حملته الى بعثته «انى لأدنو الآن من فرنسا خائفا وجلا شديد التشاؤم ، لا أنتظر خيرا ولا نجحا .. ولو طاوعت نفسى لما استقررت فى مارسيليا الا ريثما آخذ السفينة التى تردنى الى مصر» (٦٥) . وهو أيضا قد أحب فرنسا وما وجد فيها من حرية بعد أن خرج من أعماق الهرم ، ولكنه يلاحظ فى رسالة أخرى الى صديقه أن له نفسين «نفسا تأنس الى الفرنسيين وتجد اللذة فى عشرتهم وأحاديثهم ومشاركتهم فيما يأخذون فيه من الجد واللهو ونفسا أخرى مشـــوقة أبدا ، ملتاعة أبدا ، تحب أن تسمع صوتا مصريا صادقا وأن تأمن الى قلب مصرى صـــادق » (٦٦) .

هنا اذن الحب الفطرى البسيط للوطن ، الذى لا يحتاج الى إعمال العقل ولا يحتاج الى أى تفسير والذى جعل البطل من قبل يحزن حزنا لعله لم يعرفه فى حياته حين اكتشف أنهم ردموا فى قريته تلك القناة التى كان يتنزه على شاطئها وهدموا الكتَّاب الذى كان يتعلم فيه صبيا . وهناك أيضا منذ بداية الرواية كما ذكرنا ذلك التأكيد على الدفء الاجتماعى وترابط الأسرة والقرية والمجتمع الذى يجعل لبلده تلك السمة الانسانية المميزة .

ولكن ثنائية الوجدان لا تقتصر على الحب المزدوج لمصر ولباريس ، بل يبدو أيضا أن هناك نفورا مزدوجا منهما ، لا سيّما حين يتدخل الوعى . فهو يضيق بما فى بلده من استكانة وفقدان للحرية ويقول لصديقه قبيل النهاية «لا يا سيدى ! .. ان العودة الى مصر شىء لم يقدر لى بعد . لو أنى بلغت من مقامى فى فرنسا كل ما أريد ما رضيت هذه العودة .. وبعد ، فان أمور مصر محزنة حقا» ! (٦٧) .. ثم انه لا يطيق ما فى فرنسا من جموح بلغ ذروته فى تلك الحرب التى يتحدث طويلا عن جرحاها وموتاها ، ولكنه يتوقف بشكل أطول عندما تعنيه من فقدان للروابط الانسانية ومن وحدة قاحلة :

«باريس كلها فى هذه الأيام تشبه القهوة ، يلتقى فيها الناس سراعا ويفترقون سراعا، كلهم معجل، وكلهم قلق، وكلهم يستقبل الساعة التي هو مقبل عليها غير حاسب للساعة التى تليها حسابا» (٦٨) . وفى تلك العبارة لا يتكشّف ادراكه لأزمة الحرب وحدها، بل لأزمة أعمق من ذلك بكثير فى المجتمع «الحر» الذى أحبه - هى أزمة تلك «الفردية» و «الحرية» حين تدفع الى مداها ، فاذا بالناس جزر منعزلة «كلهم معجل وكلهم قلق» .

ومن هذا المنظور لاتبدو الصدارة لأزمة الهوية ، بل لأزمة أبعد غورا واجهها البطل، لاتقتصر على الشرق والغرب بل تشمل الوجود الانساني ، وتتصل بتحقيق التوازن بين تناقضات لايوجد لها حل يسير . ولكن اذا اخترنا أن ننظر الى تلك التناقضات بمعايير الشرق والغرب - وهى نظرة مشروعة فى اطار الرواية - فقد نقول ان البطل لم يستطع أن يحقق التوازن بين هذين العالمين الفاتنين معا والمعذّبين معا . فهو لم ير مثلا شأن ذلك العصفور الشهير من الشرق أن من الأفضل أن يقبل الانسان العالمين كما هما ويختار بينهما ، فيغرد أنغامه المريحة فى قفص الشرق المحكم الاغلاق مع كل الطيور الأخرى التي تكتسب الدفء والأمن من تلاصقها وتماثلها . فما أسهل ما يخلى ذلك السبيل الى الطغيان والاستبداد والى «الكل فى واحد» . والواضح أن البطل قد ظل مؤمنا بالحرية كقيمة لايمكن الاستغناء عنها . وتلك الحرية شاء أم أبى وسواء أكانت حرية كاملة أو منقوصة أو معيبة ، فانه يجدها فى الغرب ولكن بلده العزيز لم يعرفها بعد ، ولهذا تظل «أمور مصر محزنة حقا» . ومن الناحية الأخرى فهو يرى آفة الجموح فى تلك الحرية الفردية ويري أنها حين تدفع الى مداها لا تعنى غير بيداء من الوحدة يعيش فيها

الناس فرادى ومنعزلين ومن هنا تظل حميدة ـ أيا كان الأمر ـ أحنى عليه من إلين .

وقد حيرت تلك الأزمة أديبا غربيا عظيما هو ديستويفسكى الذى أسماها التناقض بين الأخوة الانسانية الحقة وبين الحرية الفردية الحقة . وهو يقترح لها حلا «فنيا» أو «روائيا» ان جاز التعبير فى شكل حوار بين الطرفين . اذ تقول الفردية للمجتمع «ان الاتحاد وحده يصنع قوتنا (ولهذا) فاننى أتنازل لك عن جميع حقوقى وأضع نفسى تحت تصرفك .. سوف أفنى نفسى فيك وأنوب رابطة الجأش شريطة أن تزدهر أنت وتبقى «فيرد المجتمع» انك تعطينا الكثير .. وما تعطينا اياه لايحــق لنا أن نرفضه .. ولكن ما حيلتنا اذا كنا من جهتنا نعذب أنفسنا فى ســبيل سعادتك ؟ خذى منا كل شئ أيضا . وبكل ما نملك من قوة سوف نحاول دائما ان تملكى الحــد الأقصى من الحرية الشــخصية ومن الاستقلال » ! (٦٩) .

ولكن هل هذا الحل السحرى ممكن حقا ؟ .. وهل كان يملكه «أديب» طه حسين حتى لو أراد ؟ ان كل ما رآه بوعيه المتوتر هو ذلك التناقض بين الشرق الذي ينوب فيه الفرد حتى ينمحى وبين الغرب الذى تتأكد فيه تلك الفردية ولكنها سرعان ما تصبح عبئا

وعذابا . وقد عجز عن أن يجد حلاً حقيقيا يطمئن اليه . ومن هنا فانه يدخل ، وكأنما باختياره ، عالما تلغى فيه المتناقضات جميعا ، ويبدو جنونه الأخير مهربا بصورة أخرى الى «سجن أبى العلاء» أى وحيدا ضد العالم .

وقد يكون هذا هو طه حسين فى أكثر لحظاته تشاؤما ، ولكنه ليس هو طه حسين الحقيقى ، ذلك المحارب العنيد . لقد رأى هو أيضا المشكلة والتناقض ولكنه لم يتهيب أن يطرح حلا . ومن هنا جاء بعد «أديب» بثلاث سنوات «مستقبل الثقافة» . ولعل الدراسة تبيّن لنا أن العميد لم يكن يريد فى مستقبل الثقافة انتقاء العناصر «الصالحة» من الشرق والغرب لتحقيق الزواج السعيد فيما بينها ، فذلك جهد مشكور ولكنه لا يفيد . ولعله يتضح لنا عندئذ أن ما كان يسعى اليه حقيقة هو «تصحيح» مسار الشرق والغرب معا ، وأنه من أجل ذلك يطرح علينا «الثقافة الانسانية» كمنهج وطريق .

المراجع

(١) **مستقبل الثقافة فى مصر** - دار الكتاب اللبنانى - بيروت (ط ١٩٨٢) ، ص ٤٩٦ .

(٢) سنغفل الكثير من كتب الهجوم والتعريض الشخصى الذى لا يرقى الى مستوى النقد (وان لم يحدّ ذلك من انتشارها وتأثيرها بطبيعة الحال) . ولكن أنظر في ذلك مثلا كاتبا جاداً هو د . جلال أحمد أمين يورد هذا الاقتباس بالذات كدليل على ما أصاب العرب في فترة ما بين الحربين من فقدان للهوية والثقة بالنفس ، المشرق العربى والغرب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، (ط ٤) - بيروت ١٩٨٣ ، ص ٣٢ و ٤١ .

(٣) Albert Hourani:ArabicThoughtin the Liberal Age1798,1939

Oxford University press. London.1960,pp.342.325

(٤) من بعيد - دار الكتاب اللبنانى - بيروت: المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين - المجلد الثانى عشر - (ط٢) - ١٩٨٣، ص ١٨٢.

(٥) أحاديث (كتاب الى الآنسة مى) ـ المرجع السابق، ص ٧٣٦.

(٦) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ـ مجموعة الأعمال الكاملة ـ المجلد الثامن (ط٢) ـ ١٩٧٥، ص ٤٣/٤٤.

(٧) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٨) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق، ص ١١٢.

(١١) المرجع السابق، ٢٠٣.

(١٢) قادة الفكر مجموعة الأعمال الكاملة، (ط٢) ـ ١٩٧٥، ص ٢٠٧.

(١٣) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ٥٦.

(١٤) أنور الجندى: أخطاء المنهج الغربى الوافد (دار الكتاب اللبنانى ـ بيروت ـ ١٩٧٤) ص ٣٢٨.

(١٥) قادة الفكر، ص ٢٠٠.

(١٦) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(١٧) المرجع السابق، ص ٢٧٨.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(١٩) المرجع السابق، ٢٦٧.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٦٨.

(٢١) المرجع السابق. ص٢٣٠.

(٢٢) من بعيد، ص ١٥٣.

(٢٣) المرجع السابق.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٥٥.

(٢٥) قادة الفكر، ص ٢٨٢.

(٢٦) رحلة الربيع (ضمن رحلة الربيع والصيف) ـ دار العلم للملايين ـ بيروت، (ط١٠) ـ ص ٧ ـ ٩.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٢.

(٢٨) قادة الفكر، ص ١٩٦.

(٢٩) أوديب ـ ثيسيوس ـ دار العلم للملايين، بيروت، (ط٤) ـ ١٩٨٠، ص١٥.

(٣٠) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٣١) قادة الفكر، ص ٢٠٤.

(٣٢) نظام الأثينيين ـ مجموعة الأعمال الكاملة ـ المجلد الثامن (ط٢)، ١٩٧٥ ـ ص ٣١٧.

(٣٣) المرجع السابق، ص٣١٨.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٢٩٩.

(٣٥) رحلة الربيع، ص ١٦.

(٣٦) قادة الفكر، ص ٢٧٨.

(٣٧) المرجع السابق، ص ٢٧٩.

(٣٨) المرجع السابق. ص ٢٨٢.

(٣٩) من بعيد، ص ١٧١.

(٤٠) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ١٠٩.

(٤١) من بعيد، ص ١٦٦.

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٦١.

(٤٣) المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٤٤) المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٤٥) د . جابر عصفور ـ المرايا المتجاورة: دراسة فى نقد طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٨٣ ـ ص٢٤٧.

(٤٦) من بعيد، ص ١٨٢.

(٤٧) تقليد وتجديد ـ دار العلم للملايين ـ بيرت (ط٣) ـ ١٩٨٤، ص ٥٦.

(٤٨) كلمات، دار العلم للملايين ـ بيروت (ط٤) ـ ١٩٨٢، ص ١١٣/١١٢.

(٤٩) تقليد وتجديد، ص٥٥.

(٥٠) كلمات، ص ١١٤.

(٥١) من بعيد، ص ١٦٨/١٦٧.

(٥٢) المرجع السابق، ص ١٧٠.

(٥٣) مستقبل الثقافة، ص ٦٤.

(٥٤) من أدبنا المعاصر ـ مجموعة الأعمال الكاملة ـ (ط٢) ـ ١٩٨٣، ص ٢٥٥.

(٥٥) مستقبل الثقافة، ص ٥٩.

(٥٦) من بعيد، ص ١٨٢.

(٥٧) ألوان ـ دار المعارف، القاهرة (طه ـ د . ت . ن) ، ص ٣٠٨.

(٥٨) مستقبل الثقافة، ص ٤٩٥.

(٥٩) سوزان طه حسين: معك (ترجمة بدر الدين عرودكى) ـ دار المعارف، القاهرة (د . ت . ن)، ص٢٩٤.

(٦٠) د . حمدى السكوت و د . مارسدن جونز: أعلام الأدب المعاصر فى مصر: طه حسين قسم النشر بالجامعة الأمريكية ـ القاهرة ـ ١٩٧٥ ـ ص ٤٢ و٥١.

(٦١) راجع تحليلا مفصلا لهذه الاتجاهات النمطية فى الأدب المصرى عن علاقة الشرق بالغرب فى دراسة لباحثة نرويجية:
Gunvor Mejdell: The Image of Europe in Eguptian Literature, in Egypt under pressure, Scandinivian Institute of African Studies, Upsala, Sweden, (1986) P. 96 etseq.

(٦٢) أديب (ضمن الأعمال الكاملة ـ المجلد الثالث عشر (ط٢) ١٩٨٣ ـ ص ٦٢٦.

(٦٣) المرجع السابق، ٦٢٩.

(٦٤) يتساءل الدكتور أنور لوقا ان كان يمكننا أن نقبل هذه الرمزية المباشرة في:

Anwar Louca: Taha Hussein and the west (in Cultures, vol.II, no.2, The Unesco press and La Baconniere, Paris) ١٣٣, - ١٢١ pp.

(٦٥) أديب، ص ٦٢٧.

(٦٦) المرجع السابق، ص ٦٤٢.

(٦٧) المرجع السابق، ص ٦٣٣.

(٦٨) دستويفسكي: ذكريات شتاء عن مشاعر صيف: ضمن الأعمال الكاملة لديستويفسكي ترجمة: د. سامي الدروبي (جـ ٦) - الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة (د. ت. ن) ص٣٨٩.

لماذا يكرهنا الغرب ؟

أذكر فى صباى أننى كنت مثابرا على قراءة موضوع يتكرر فى صحفنا كل حين. كان كتاب وصحفيون مرموقون يوالوننا بمقالات عن جهل الأوروبيين بنا: فهم يتصورون القاهرة واحة صحراوية وسيلة التنقل فيها هى الجمال، تلعب فى نيلها الخالد التماسيح وتمرح، وتقوم على شاطئيه بيوت طينية تلزمها (حريم) لا يخرجن، خاضعات لسلطة رجال جهلة وجبارين. وكان كتابنا يتحسرون ـ وأنا معهم ـ لأن الغربيين لا يعرفون أن فى القاهرة شارع سليمان وأننا نركب السيارات لاالجمال وأن بناتنا يدخلن الجامعات ويعملن طبيبات ومهندسات، فضلا عما لدينا من عجائب عصرية كثيرة. وكان الانطباع هو أنه لو تم تصحيح غلطة صغيرة فى أذهان الأوروبيين عنا ـ سببها جهلهم بنا لا غير ـ لأصبحت الأمور بيننا وبينهم على ما يرام، ولخرج الانجليز من مصر معتذرين لاحتلالهم بلدا بمثل هذا الرقى والتقدم!

ثم مرت السنون، وحدثت فى بلادنا ثورة أخرجت الانجليز، برغمهم، وأصبح العالم كله بفضل التليفزيون والسياحة وغيرهما قرية صغيرة يمكن للشخص العادى أن يعرف صورة وحقيقة كل جزء منها بدون جهد تقريبا. ومع ذلك فإن الصورة لم تتغير إلا قليلا، ومنذ شهور قرأت مقالا للأديب الأستاذ شفيق مقار يغلى بالغضب لأن صحفية انجليزية كتبت عنا حشدا من الأكاذيب، أبسط ما فيه أننا ننقل الوقود لتشغيل أجهزة الكمبيوتر فى بنوك وسط القاهرة على ظهور الحمير. واذن فالمسألة ليست مسألة جهل برىء، ولكنها كذب سافر ومتعمد كما أشار إلى ذلك شفيق مقار فى كلمته. ومع أننى قدرت غضبه كثيرا، إلا أن ما استوقفنى حقا هو السؤال الذى ختم به مقاله القصير: «لماذا»؟

سنطرح جانبا، وإن دخل ذلك فى الموضوع، أن تلك المقالات القديمة وبعض الكتابات الحديثة تنطوى على افتراض غريب، وهو أننا يجب أن (نبرىء) أنفسنا أمام (محكمة) الغرب. وأن ما يهم فى عيوبنا - الحقيقة والمدعاة - ليس وجودها فى ذاته ولكن أنها تنتقص منا فى أعين الغربيين، ويتجلى ذلك أوضح ما يكون فى رسائل الاحتجاج التى يكتبها بعض القراء للصحف (وأحيانا بعض الصحفيين) يستنكرون فيها وجود القمامة أو غيرها مما يؤذى العين والمشاعر فى الأماكن التى يتردد عليها السياح. كأنما تلك البلايا

ليست رديئة فى ذاتها وينبغى فى المقام الأول حماية (المواطن) منها: كأن السائح الغربى، لا المواطن، هو الأجدر بالرعاية على أرض الوطن. ولكن تلك عقدة قديمة العهد. وكل ذلك الاستخذاء أمام الغرب ومحاولة استرضائه وتحسين صورتنا فى عينيه يمكن فهمه فى سياق الاحتلال والاستعمار الطويل العهد، وإن كان يتعذر تبريره إذا ما ساد مناخ الثقافة الوطنية المستقلة. ذلك فى صلب الموضوع كما قلت ولكن يكفى التلميح إليه لننتقل إلى السؤال المطروح: لماذا يتعمدون فى الغرب الإساءة إلينا وتشويه صورتنا فى وسائل إعلامهم.

ليس لذلك بطبيعة الحال غير اسم واحد هو: العنصرية. وفى الفكر العنصرى السائد فى أوروبا يحظى العرب بنصيب الأسد من الهجوم والتشويه والإهانة، ولكن غيرهم لا ينجون أيضا. فالأفارقة والآسيويون وأبناء العالم الثالث ككل يعانون من تلك العنصرية المقيتة التى زعم الغرب أنه كان يحاربها حين حارب هتلر. والتفسير بسيط أيضا - فلكى تستغل الآخرين وضميرك مرتاح فأنت لا تستطيع أن تستغل أندادا لك، ولهذا ينبغى أن يظل أبناء العالم الثالث، موضع الاستغلال، فى مكان أدنى فى سلم البشرية، وهكذا تأتى العنصرية لتحل الإشكال وتقدم المبرر.

والنماذج بطبيعة الحال لا حصر لها، ويعيشها يوميا من قدرت له الحياة فى الغرب. وكان آخر مثال صارخ على تلك العنصرية ما جاء فى صحيفة (صن) البريطانية حين نشرت كاريكاتيرا تصف فيه العرب بأنهم خنازير، وأعقبته بكاريكاتير آخر يمثل مظاهرة للخنازير تحتج على تشبيهها بالعرب. وفى صحف فرنسا وغيرها من البلدان الغربية ترد أيضا إهانات متكررة للعرب. وهناك حزب شهير فى فرنسا (الجبهة الوطنية) أهم بنود برنامجه طرد الأجانب (والعرب خاصة) من أرض الحرية والإخاء والمساواة. ولهذا الحزب أشباه ونظائر فى كل بلد غربى: حزب وطنى فى انجلترا وحزب (اليقظة) فى سويسرا وغيرهما كثير. وكل تلك أحزاب أقلية فى واقع الأمر، ولكن نفوذها قوى وهى تكسب فى كل انتخابات أنصارا أكثر ومزيدا من النواب فى البرلمانات. ولعل نقطة ضعفها (وقوتها فى الوقت نفسه) أنها تعلن صراحة ما تسره أحزاب كبيرة ترفع أنبل الشعارات الإنسانية والإخائية ولكنها تطبق عند وصولها إلى الحكم نفس ما تنادى به الأحزاب العنصرية.

ولكن بعض المصريين يمنون أنفسهم بأن ذلك لا يعنينا. إننا فى النهاية نختلف عن العرب الآخرين وننتسب إلى الأمم (المتحضرة!!)

فى المنطقة والعالم. لا بأس. إذن فإلى هؤلاء أهدى تلك العبارات التى وردت فى مجلة (اسبريسو) الايطالية الشهيرة فى مقابلة أجرتها مع خبير استراتيجى ومؤرخ أمريكى يدعى إدوارد لوتواك «البحر الأبيض المتوسط فاصل بين حضارتين... وأمامكم فى جنوب أوروبا بديل واحد... إما أن تغلقوا حدودكم مع العرب بشكل كامل أو أن تستسلموا على أساس الأمر الواقع أمام القرصنة الجديدة... عليكم أن تراقبوا بشدة كل تحركات العرب دون استثناء... عليكم ألا تعتبروا مثلا حامل الجواز المصرى وكأنه مواطن من الدانمارك... عليكم أن تناضلوا ضد القراصنة الجدد ـ العرب ـ وألا تسمحوا لهم بحرية حركة واحدة على أراضيكم كما فعلت دوقية توسكانا وانجلترا .. (فى العصور الوسطى). ويكفى هذا الجزء من الحديث الطويل والمعبر للغاية. ولمن شاء أن يرجع الى تفاصيله أن يقرأ صحيفة (الرأى) الأردنية عدد ٢٢ نيسان/ أبريل ١٩٨٦. كل ما يهم أن نكرر أن هناك عداء للعرب وللمصريين باعتبارهم عربا ـ شاء البعض ذلك أو أبوا ـ وأن ذلك جزء من حملة عنصرية عامة ضد العالم غير الأوروبى. أما لماذا العرب بالذات فإن لذلك أسبابا كثيرة منها البترول ومنها القرب والجوار فى البحر

الأبيض المتوسط (الفاصل الآن بين حضارتين لا الواصل بينهما كما كان طول التاريخ) ومنها قوة إعلام أعدائنا التاريخيين المتغلغل في كل مكان ومنها أننا كأمة قد اعترانا مؤخرا الوهن والتفكك ففقدنا القدرة على إقناع أنفسنا ناهيك بغيرنا.

غير أن هناك سببا آخر وأهم لسنا مسئولين عنه بأية حال. وكان اكتشافى لهذا السبب يحتاج إلى لقاء مع العبقرية لا أقل. وصدفة محضة هى التى جعلتنى أقرأ بعد مقال شفيق مقار كتابا لعملاق الرواية ديستويفسكى بعنوان «مذكرات شتاء عن رحلة صيف». وفى هذا الكتاب غير الروائى، يسجل ديستويفسكى تجربة أول رحلة قام بها الى غرب أوروبا. كان فى أوج نضجه وقد تجاوز الأربعين. لم يكن قد كتب بعد «الجريمة والعقاب» أو «الإخوة كرامازف» ولكنك تستطيع أن تجد بعض الأصول الفكرية لهذين العملين الفذين فى كتاب «رحلة شتاء» الذى ترجمه الراحل الكبير د. سامى الدروبى. ورغم مرور أكثر من مائة عام على تأليف هذا الكتاب فقد أذهلنى وأنا أقرأه أن أجد كل ملاحظات ديستويفسكى عن الغرب حية وصحيحة إلى اليوم: برغم الثورات والديمقراطيات والاشتراكيات. وهو يتساءل فى كتابه عن العلة التى يعانى منها

الغرب. يلاحظ التوتر والصراع ويسأل ممَّ يخاف الغربي وقد دانت له الدنيا؟.. استعمر البلدان وكدس الأموال وحقق بالعلم منجزات تفوق الأحلام. فمم يخاف هذا الغربي وهو الذى أرهب الشعوب الأخرى؟ يقول ديستويفسكي «كان (الغربي) يحس بأن له أعداء انتصر عليهم... حتى إذا ما انتهت المعركة لاحظ أنه وحده على الأرض وأنه ليس هناك من هو أحسن منه وأنه المثل الأعلى.... ولكنه يدفع ثمن هذا الازدهار وهذا الرخاء غاليا، فهو يخشى كل شيء لا لسبب إلا لأنه وصل إلى كل شيء فمتى وصل المرء الى كل شيء أصبح يخاف أن يفقد كل شيء».

ويتحدث ديستويفسكى عن المخارج التى حاولها الغربى لتجاوز هذا المأزق. فهو قد رفع فى أول الأمر شعارات الحرية والإخاء والمساواة. ولكنه وجد عند التطبيق أن ممارسة الحرية، بمعنى أن يفعل كل انسان ما يحلوا له فى حدود القانون يحتاج منه أن يمتلك مليونا لا أقل. ولكن الحرية لا تهب مليونا لجميع الناس. ومن لا يمتلكها لا يفعل ما يحلو له وإنما يفعل به من يمتلكون المليون ما يحلو لهم. ويترتب على عدم المساواة فى الحرية انتقاء المبدأ الثانى ذاته بطبيعة الحال، أى المساواة ذاتها فماذا عن الأخوة؟ يقول

ديستويفسكى «إن الغربى يفهم الأخوة باعتبارها قوة كبيرة محركة للإنسانية دون أن يخطر بباله أنه لا يستطاع أخذها من أى مكان إذا هى لم توجد فى الواقع». بعبارة أخرى فإن الأخوة تعنى نوعا من التضحية من أجل الأخرى، طواعية ودون إلزام. ولكن أساس الحضارة الغربية هو الفردية. تأكيد الذات فى مقابل الطبيعة كلها والمجتمع كله، باعتبار الفرد عنصرا مستقلا ومتميزا يساوى تماما ويعادل كل ما يوجد خارجه. ولا يمكن أن تنشأ الأخوة من تعارض كهذا التعارض.

ويتساءل ديستويفسكى بعد ذلك إذن فهل يكون الحل هو فى تغيير «كيف» الحضارة الغربية، بتحولها إلى الاشتراكية مثلا؟... ويقول ان الاشتراكى (الغربى) إذ يرى الأخوة غير موجودة يأخذ ينادى بها ويدعو لها. غير أنه «من أجل أن تطبخ طبخة بلحم الأرنب فلابد أولا من أرنب. ولكن الأرنب غير موجود. أعنى أنه لا وجود لطبيعة مؤهلة للأخوة».. وذلك بسبب التعارض الأساسى بين الفردية والأخوة على نحو ما شرح من قبل.

وهنا سنعود إلى موضوعنا ونتساءل، هل يلقى ذلك التفسير ضوءا على الموضوع الذى يشغلنا؟.. هل يكون مرد العنصرية هو

الخوف، ومرد الخوف هو الحرص على الامتيان، ومرجع ذلك كله الى مبدأ الفردية الذى شكل أساس الحضارة الغربية بشرقها وغربها؟.. ولن يفوتنا هنا أن نشير الى أن الاشتراكية فى أوروبا ـ حين طبقت بعد موت ديستويفسكى بعشرات السنين ـ لم تفلح كثيرا فى اقتلاع العنصرية. لا توجد فى بلدان أوروبا (الاشتراكية) تعبيرات منشورة وصريحة عن تلك العنصرية مثلما هو الحال فى غيرها من البلدان الأوروبية. ولكن كل عربى أو أفريقى عاش فترة تسمح له بتكوين الحكم قد يلاحظ تلك العنصرية على مستوى العلاقات اليومية. وما زلت أذكر ما قرأته فى الأهرام، عام ١٩٦٨، عن مظاهرة قام بها الطلاب فى جامعة براغ (الاشتراكية) ضد زملائهم من الأفريقيين الذين يدرسون هناك وهم يهتفون كما نقل الأهرام فى حينها « عودوا إلى غاباتكم أيها القرود»!*

---

* كتب هذا المقال ونشر فى صحيفة الأهرام فى سنة ١٩٨٦، أى قبل سقوط تلك الأنظمة، وما حدث بعد سقوطها من تفجر العنصرية يفوق ذلك بكثير!

قد يكون ديستويفسكى على حق!

ولكن لكى لا نكون متشائمين فلنقل إن الصورة ليست بهذه القتامة. فهناك فى كل البلاد الأوروبية جماعات وأحزاب معارضة للعنصرية تدافع عن حقوق العالم الثالث. وإذا جاز تقدير نسبة هؤلاء بعدد أعضاء الأحزاب التى ترفع شعار معاداة العنصرية فسوف أقدرهم مع كثير من التسامح بنسبة تتراوح بين ١٠ و٢٠ فى المائة فى بلدان الغرب. وما دام صوت تلك الجماعات خافتا وضعيفا إلى هذا الحد فان الواجب يفرض علينا أن نكون نحن الفاعلين.

وما يجب أن نفعله لن يكون القصد منه أن نحسن صورتنا فى أعين الغرب أو أن نسترضيه ولكن أن نحارب العنصرية الغربية بمضامينها السياسية والاقتصادية التى تؤثر علينا. ولا يعنى ذلك بحال من الأحوال أن ندير ظهورنا للغرب أو أن نقاطعه. فنحن ـ أعنى العالم الثالث كله ـ الذى يتحتم عليه أن يعيش فى مواجهة وتعارض مع الغرب لا نستطيع أن نغلق الباب دونه وإلا كنا نحن الخاسرين. أقصد بذلك على وجه التحديد حضارة الغرب وعلمه. حتم علينا أن نعيش هذه المعادلة المتناقضة من المواجهة والاتصال إن كنا نريد أن نتقدم بالفعل.

فمن ذكريات صباى أيضا أننى كنت أشاهد فى الأفلام الأمريكية صورة رديئة جدا للآسيويين فى الشرق الأقصى: أى للصينيين واليابانيين. كانوا يظهرون كمدمنين للمخدرات متوحشين ولكنهم خانعون أمام الرجل الأبيض، أمام الأوروبى المتفوق. أما اليوم - فمن بين شعوب العالم الثالث كله لا يحظى باحترام الغرب وتودده إليه أكثر من اليابان الرأسمالية والصين الشيوعية. عرف كل من البلدين على طريقته كيف يجابه الغرب وكيف يأخذ منه. وحين وجد طريق خلاصه فقد شفى الغرب من عنصريته.

وحين نعرف نحن كيف نحقق تلك المعادلة عليطريقتنافسنشف أنفسنا والغرب معا.

الاستغناء عن الثقافة !

في سالف العصر والأوان قال أفلاطون:

«إذا ظهر في جمهوريتنا شاعر بارع فسوف ننحني له تبجيلا واحتراما، وكأنه كائن مقدس رفيع.. سنسكب على وجهه العطور ونزين جبينه بالأكاليل.. ولكننا سنقول له بعد ذلك: إننا لا نحتاج إلى أمثاله.. ثم نرحله إلى دولة أخرى»!

وهكذا كان الفيلسوف اليوناني العظيم ينظر إلى الشعر والأدب. كان من رأيه أن الشعراء والأدباء يقلقون استقرار الجمهورية الفاضلة التي حلم بإنشائها وهم يفعلون هذا حقيقة!.. إذ إنهم يرفضون السكون والجمود ويتطلعون دائما إلى التغيير نحو الأفضل. ولكن أفلاطون كان يريد جمهوريته المثلى راسخة لا يصيبها التعديل والتبديل، وربما كان هذا هو السبب في أن تلك الجمهورية الفاضلة لم تقم لها قائمة على مدى التاريخ .

الحياة ترفض الجمود - ومتى أقصينا الشعراء الساعين إلى تغييرها فنحن كمن يحاول ان يكبل بالأغلال تلك الحياة الطليقة

بطبعها. غير أننا ـ نحن بالذات ـ قد نجحنا بكل أسف في أن نطبق أسوأ وصايا أفلاطون! منذ سنوات طويلة ونحن نتكلم عن الثقافة (نظريا) بكل احترام، ولكننا نضعها فى الحقيقة على هامش حياتنا. لسبب ما فقدت الثقافة وظيفتها كدعوة للتقدم بالمجتمع، وأصبحت مجرد حلية وزينة ولهذا فمن الطبيعى جدا أن يتقدم العالم من حولنا شرقا وغربابخطوات لاهثة من اليابان مرورا بأوروبا إلى أمريكا، وأن نتلكأ نحن (فى أحسن الحالات) فى مشاكل القرن التاسع عشر.

وما يبعث على الحزن حقا هو أننا كنا قد بدأنا الطريق الصحيح. منذ بدأت صحوتنا الحديثة كانت الثقافة فى قلب الحوار. تأمل مثلا ما أحدثه مثقفونا من تغيير فى المجتمع منذ رفاعة الطهطاوى وحتى طه حسين. فلنقرأ فى تاريخ (الجبرتى) كيف كانت صورة حياتنا قبل أن يأتى دعاة التحضر والاستنارة من المثقفين. فلنقرأ عن صور الجهل الفادح والاستبداد المروع والمجاعات التى جعلت الناس يأكل بعضهم بعضا (بالفعل لا بالمجاز!). فان كنا لا نحب قراءة التاريخ الصرف فلنقرأ رواية جمال الغيطانى «الزينى بركات» كوثيقة تاريخية إلى جانب متعتها

الادبية الكبيرة لنتعرف على وجه الحياة المستحيل فى ذلك العصر. لقد كان من أبسط الأمور قاطبة أن يصدر الحاكم أمرا على أى مخالف له بان «يخوزق ويوسط»: أى أن يشك جسده فى خازوق من الحديد ثم يضرب وسطه بالسيف. وتظل جثته معلقة على باب زويلة حتى تجيف (تصبح جيفة) وتنتن!

ولهذا فعندما سافر رفاعة الطهطاوى إلى فرنسا فى أول بعثة أرسلها محمد على أذهله ما نعانيه من تخلف وهو ينظر حوله ويقارن حالنا بالعالم المتحضر. وفى سنة ١٨٣٤ (انظر كيف أنه تاريخ قريب) نشر سفره العظيم «تخليص الإبريز» مقدما لمواطنيه لأول مرة هذه الحضارة الحديثة.

بدأ رفاعة بأبسط الأشياء مثل الصحيفة التى تمسك بها كل صباح بين يديك. وها هو يشرح للمصريين بلغة العصر تلك «التذاكر اليومية المسماة بالجرنالات جمع جرنال (كذا!).. وهى ورقات تطبع كل يوم وتذكر بكل ما وصل إليهم علمه(...) وهذه الجرنالات مأذون فيها لسائر أهل فرنسا أن تقول ما يخطر لها وأن تستحسن وتستقبح ما تراه... وأن تقول رأيها فى تدبير الدولة. فلها حرية تامة ما لم تضر بذلك». وانتقل رفاعة من البسيط إلى الخطير

حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم و
ها...

كذا تكلم رفاعة. أشار للمصريين إلى طريق التغي
ل فتوجهت حركتهم فى هذا الطريق. وإذا كنا نتكلم ع
يضع الأساس الفكرى لحركة التحضر واللحاق بالعص
لرفاعيين يضم أيضا أولئك المثقفين العظام الذين
لأول مرة مدرسة الطب والمهندسخانة ومدرسة الحقوق
أيضا جهدا لا يقل عن ذلك كله أهمية - وإن تأخر
شعر محمود سامى البارودى. فحين خلص البارودى
ى الذى تدنى من مجده الغابر إلى ركاكة البديع
يع فقد كان يرمز إلى نقلة جديدة فى الفكر المصرى
النقلة. كان يضع أساسا لأدب يخاطب العصر م
، وبلغ ذلك ذروته فيما بعد على يد شوقى وحافظ.

كن شعر شوقى وحافظ وجيلهما ينتمى إلى مرحلة أخ

مسار الثقافة المصرية الذى نتابعه فى خطوطه العريضة ونبحث عن رسالته الفكرية سواء أتت من خلال الشعر أو القصة أو المقال. كانت المرحلة الأولى ـ مرحلة رفاعة ـ هى الصحوة وإزالة الركام، وكان محور المرحلة الثانية هو الاستقلال. الخروج من التبعية الاقتصادية لأوروبا فى مرحلة العرابيين، ثم السعى بعد ذلك للتخلص من الاحتلال ومن الاستغلال الاستعمارى. تلك هى رسالة عبدالله النديم والشيخ محمد عبده ومصطفى كامل وشوقى وحافظ والدكتور هيكل وطه حسين. تراوحت أنوار المثقفين فى هذين الجيلين من التحريض الثورى شعرا ونثرا، إلى محاولة التأصيل الفكرى لهويتنا ولحقنا فى الاستقلال وجدارتنا به.

ومن هنا كان جهد الشيخ محمد عبده فى جلاء تراثنا الاسلامى الجليل والكشف عما فيه من قيم باقية وخالدة تواكب التطور مع العصر بل وتحض على هذا التطور.. وفعل الشيء نفسه ـ كل على طريقته ـ د . هيكل والعقاد وطه حسين فيما وضعوه من تاريخ حديث للتراث الاسلامى الزاهر. وينتمى طه حسين بكتبه عن التاريخ الاسلامى إلى هذه المرحلة، ويمثل أيضا حلقة وصل مع مرحلة جديدة فى الثقافة المصرية تضم المرحلتين السابقتين (اللحاق بحضارة العصر والاستقلال عن أوروبا). ولكنها تضيف إلى

المشروع المصرى بعدا جديدا قدر له أن يستمر لعشرات السنين وهو السعى إلى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. فتلك هى المرحلة التى التفت فيها الكتاب إلى الواقع الاجتماعى وخاضوا معركة إلى جانب معركة الاستقلال. وتتوزع مؤلفات كبار كتابنا من ثلاثينيات هذا القرن ولعشرات السنين بين هذين المحورين (انظر مثلا نجيب محفوظ فى أعماله الأولى: الفرعونية، التى تدعو إلى الاستقلال، والواقعية التى كرسها لفضح الفساد السياسى والظلم الاجتماعى) وستستمر هذه الثنائية نفسها فى مضمون اعمال يوسف ادريس وعبدالرحمن الشرقاوى وغيرهما من الكتاب خلال السنوات الأولى من ثورة يوليو فى معاركها من أجل الاستقلال.

فى كل تلك المرحلة كان الأدب فى قلب قضايا العصر. وكان الأدباء بأقلامهم طليعة الدعوة إلى التغيير والتقدم. دفعوا من أجل ذلك ثمنا كبيرا، ولكن رسالتهم كانت تصل فى النهاية. فحين جاء عباس باشا الأول حاكم مصر بعد محمد على حاول أن يوقف مسيرة التغيير، لأن «الشعب الجاهل أسلس قيادا من الشعب المتعلم» على حد ما تلخصت فلسفته. وهكذا فقد أغلق المدارس التى فتحها رفاعة وصحبه، ثم نفى هذا الرائد العظيم إلى السودان مثلما شرد رفاقه من دعاة التنوير والتحضر ـ وفى مرحلة للكفاح

من أجل الاستقلال، وبعد الثورة العرابية، طلب الخديو الخائن توفيق رأس عبدالله النديم خطيب الثورة وكاتبها فهرب النديم واحتضنه الشعب سنوات طويلة، أما محمد عبده فنفذ حكم النفى لسنوات، وفى تاريخ لاحق نفى الانجليز شوقى من مصر. وفى مرحلة الدعوة إلى الديمقراطية دخل العقاد السجن مرة وطرد طه حسين من مناصبه مرات. ومن أجل الدعوة إلى العدالة الاجتماعية دخل معظم الكتاب السجن. ولم تنج نجيب محفوظ إلا رحمة ربك. فلو التفت الرقيب فى العصر الملكى إلى المضمون الثورى لأعمال مثل: بداية ونهاية أو زقاق المدق لكان قد رسف مع زملائه فى الأغلال.

ومع هذا الثمن الذى دفعه أصحاب الأقلام فقد كانت رسالة الأدب تصل إلى جوهر المطلب الوطنى وتقود الخطى إلى التغيير والتقدم طوال العصور. غير انك لا تستطيع بعد ذلك ـ مع الأسف ـ أن تتحدث عن اتصال المسيرة. إذ فجأة حدث انقطاع. ولم يعد الحوار بين الأدب والمجتمع قائما. وتستطيع أن تحدد فترة ما، ربما هى النصف الأخير من الستينيات ومطلع السبعينيات، بدأت بعدها تلك الفجوة بين الكاتب وجمهوره.

ترى ما حدث؟.. هل قصر الأدباء عن أداء رسالتهم؟.. ألم يستطيعوا أن يضعوا أيديهم على المطلب الحقيقى لمجتمعهم ويتصدوا له مثلما فعل اسلافهم العظام ؟ ... هل افتقد الكتاب القدرة والموهبة ؟ أم أنها (الدكتاتورية) الناصرية التى يتشدق بها البعض كعلة لكل معلول ؟ ... أو هى النكسة التى أصبحت بدورها مشجبا نعلق عليه كل خطأ وكل تقصير ؟ ... أو تراه التليفزيون الذى سحب البساط من الكلمة المكتوبة ؟ ...

لقد حاولت أن احصر كل التبريرات الممكنة لتلك الفجوة ، ولكن واحدا منها لا يقدم الرد ولا كلها مجتمعة . ثمة شىء بالفعل قد حدث، ولكنه يختلف كل الاختلاف عن هذه المقولات الجاهزة .

فلننظر أولا إلى ذلك الأدب الذى نتحدث عنه ، ولنحاول أيضا أن نصل إلى جوهر الخطاب الذى تضمنه . وبداية فقد عرف هذا الأدب باسم أدب الستينيات ، وهى تسمية لا تدل على شىء . وكان القصد منها فى وقت من الأوقات ـ إلى جانب الحديث عن أدب الشباب والأدباء الشباب ـ هو حصر هذا الأدب وعزله عن جمهوره الطبيعى كما سيتضح فيما يلى . ولكنك إذا ما تركت التقسيمات المصطنعة حسب الأجيال . إذا مارفضت تجميد الأدب فى

تصنيفات شكلية لاتعنى شيئا فسترى انه قد كانت هناك فى تلك السنوات حركة أدبية زاخرة تضم فى الشعر صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطى حجازى وأمل دنقل وصلاح جاهين وعبد الرحمن الأبنودى وفاروق شوشة ومحمد عفيفى مطر ... إلخ ، وتضم فى القصة أدوار الخراط وصنع الله إبراهيم وجمال الغيطانى ويحيى الطاهر عبد الله وسليمان فياض وعبد الحكيم قاسم وجميل عطية وإبراهيم اصلان ... إلخ ، وفى المسرح الفريد فرج ومحمود دياب وعلى سالم إلخ ،وفى النقد الأدبى إبراهيم فتحى وصبرى حافظ ورجاء النقاش وجلال العشرى وسامى خشبة وفاروق عبد القادر ... إلخ . وكان هؤلاء المبدعون ، وغيرهم كثير ممن لم اذكر ، يواصلون باقتدار وكفاءة تلك المسيرة الثقافية التى تناقلتها الأجيال من أيام رفاعة . فقد كان ثمة إدراك أو نداء اجتماعى مستمر يقول إن الاستقلال والعدالة الاجتماعية ليسا غايتين في ذاتهما ، بل هما وسيلتان لهدف اسمى : تحقيق كرامة الفرد وحريته . وكان هذا النداء بالضبط هو محور الخطاب فى أعمال الحركة الأدبية التى حملت أمانة التعبير الأدبى فى الستينيات .

واستطاع هؤلاء المبدعون من خلال حوار وصراع متصلين مع

السلطة الوطنية فى الستينيات ان يحققوا شيئا . كانوا فى بعض الأحيان يبعدون أو يصادرون وفى أحيان أخرى تفتح لهم منابر التعبير على مصاريعها ، ولكنهم تمكنوا على أية حال من الوصول إلى الجمهور بواسطة المسرح والثقافة الجماهيرية ، وكذلك المجلات والصفحات الأدبية والثقافية التى كان يشرف عليها مثقفون حقيقيون مثل يحيى حقى وعبد الفتاح الجمل . ولكن فى مطلع السبيعينيات تغير وضع الثقافة فى مصر تغيرا فادحا ، ودفعنا كمجتمع ثمنا افدح لهذا التغيير .

ولقد عاصرت بالمصادفة قصة هى أبلغ ما تكون دلالة على ذلك التغيير . ففى عام ١٩٧١ كنت عضوا فى المكتب الفنى للمسرح القومى ، وكانت البروفة النهائية لمسرحية محمود دياب الرائعة ، «باب الفتوح» على وشك الانتهاء عندما صدر أمر مفاجىء بوقف عرضها . وفعل محمود دياب رحمه الله كل ما استطاعه لكى ترى مسرحيته النور . ذهب لمقابلة الوزير المختص ثم عاد ليقول لى وهو بين الضحك والبكاء إن الوزير أبلغه بأن السبب فى وقف عرض المسرحية هو انها تهاجم عبد الناصر ! .. واما المضحك المبكى فهو أن ذلك لم يكن صحيحا ، وان العهد الذى كان يمثله الوزير ـ عهد

السادات ـ لم يكن الهجوم على عبد الناصر يغضبه فى شىء، لأنه كان منهمكا فى هذا الهجوم بالذات .

وفى محاولة أخرى ذهب محمود دياب إلى رئيس هيئة المسرح . وانتظر مقابلته عند مدير مكتبه .. ودخل هذا الرئيس وكان ضعيف الإبصار فلم يلحظ وجود محمود ولكنه سمع مدير مكتبه يقول إن مؤلف باب الفتوح يريد أن يراه لبحث مسألته . فقال رئيس الهيئة وهو يشير بيده إشارة حاسمة : «موضوع باب الفتوح انتهى وكل ابواب الفتوح انتهت ! .. انتهى عصر المسرحيات (الشيوعية) التى تقلق الناس . مالها مسرحيات الحب والفراق والجواز ؟ .. من الآن فصاعدا كله مسرحيات فرفشة ! » ومرة ثانية فإن المضحك المبكى هو ان رئيس الهيئة الذى قال هذه العبارة كان هو أول من يعلم أن محمود دياب ليس شيوعيا ، ولكن تلك كانت كلمة السر فى العصر للقضاء على كل من يراد القضاء عليه .

على ان ما قاله رئيس الهيئة قد تحقق بحذافيره . اختفت من على خشبة المسرح اعمال محمود دياب وغيره من الاعلام . وحلت محلها أسماء كتاب لم يسمع بهم احد ، ولم تكن اعمالهم تقنع جمهورا للمسرح بل ولا جمهورا من رياض الأطفال .

وهكذا فجأة وبالأمر ، انصرف الجمهور وأظلمت انوار المسرح الذى عرف من اواخر الخمسينيات وحتى مطلع السبعينيات فترة من ازهى عصوره تحقق خلالها اللقاء المباشر بين المثقف والجمهور . وخسرنا ضمن من خسرنا فى هذه المذبحة محمود دياب الذى حقق فى الستينيات ارفع مستوى الكتابة المسرحية فاق كل ما قبله وأزعم انه لا يقارن إلا بكتاب عالميين مثل «سوينكا» الحائز على جائزة نوبل . اما من حيث الفكر المسرحي فلا أظن أيضا أن ادبا مسرحيا بلغ من عمق النفاذ إلى شخصية المصرى فى الريف ما بلغه أدب محمود دياب . وقد اتيح لى أن اشهد عروضا لبعض مسرحياته فى الأقاليم أيام الستينيات واوائل السبعينيات ، ولن انسى قط الحماس الذى كان الناس يستقبلون به مسرحيات مثل «الزوبعة» أو «الهلافيت» .

ولكن ، بالامر ، تم منع مسرحيات هذا الكاتب الفذ بالأمر تم قتله ، وأنا لا اتحدث بشكل عاطفى عن الموت المقـــدر على كل العباد ، بل اتحدث عن القتل المتعمد لأدبه وفكره ، وحرمانه من حقه الطبيعى فى الوصول إلى جمهوره ، وما حدث لمحمود دياب كان شيئا رمزيا كما قلت . ذلك أن ما حدث له قد تكرر مع جيل بأكمله ،

وهو ما يجيب بشكل واضح عن السؤال الذى طرحناه : لماذا انقطع التواصل بين الكاتب وجمهوره ؟

حقيقة الأمر وخلاصته ان هذا التواصل قد انقطع بالأمر . فمنذ اواخر الستينيات كان هناك جناح قوى فى السلطة الثقافية يعارض كل خطى التقدم للمجتمع ، ويدافع عن استمرار الامتيازات القديمة . كان هذا الجناح يرى ايضا ـ مثل عباس الأول ـ ان الشعب الجاهل أسلس قيادا من الشعب المتعلم ، فوجه ضرباته إلى المبدعين الحقيقيين الذين كانوا يؤيدون ثورة يوليو فى خطوطها العريضة وإن انتقدوا ـ بكل أمانة ـ ما فيها من سلبيات ودفعوا ثمن ذلك ثم اتيح لهذا الجناح الذى يدافع عن الجهل والفرفشة أن يكون مؤثرا وفعالا فى اوائل السبعينيات ، فشرع فى ممارسة مهمته المقدسة . تم بالأمر إغلاق كل المجلات والمنابر الثقافية الحقيقية . وتم بالأمر استبعاد كل المبدعين الحقيقيين .

وكانت الحيلة والوسيلة فى معظم الأحيان هى اتهام هؤلاء الكتاب بالشيوعية من جانب اقوام ينتسبون للأدب زورا ، ظلت حرفتهم الوحيدة والمربحة هى توجيه هذاالاتهام . وهى شيوعية عجيبة حقا تلك التى اخترعوها ، ولا علاقة لها بأى شيوعية معروفة

فى العالم ، لأن معيار عدم الشيوعية لم يكن هو بالفعل عدم الشيوعية أو حتى معاداة الشيوعية ، بل هو التسليم الكامل والمطلق بافكار كتاب السلطة الثقافية المعادية لثورة يوليو ، إن جاز وصف كتاباتهم الساذجة بأنها افكار ، ثم التعاون معهم فى جهدهم الخائب والمشبوه هدم الثورة ومنجزاتها . واذا كانت هناك شهادة لصالح الكتاب الحقيقيين ـ اكبر حتى من مواهبهم التى لا تحتاج الى شهادة من أحد ـ فهى انهم قد رفضوا بلا استثناء ان يسقطوا فى هذا الفخ وتركوه للساقطين فيه أصلا

وهكذا صودرت الثقافة فى مصر . وجاء وقت فى السبعينيات كان من الممنوع فيه نشر أى اعمال لاهم كتاب مصر . بل ومن الممنوع مجرد ذكر اسمائهم فى الصحف او الاشارة اليها . ومن هذه الاسماء التى منعت : أحمد عبد المعطى حجازى وامل دنقل ورجاء النقاش والفريد فرج ومحمود دياب .. إلخ والقائمة طويلة وتضم تقريبا كل اسم له قيمة .

وهكذا تحتم على مبدعى مصر الحقيقيين ان يهاجروا بأقلامهم أو بأجسادهم ليكتبوا فى الصحف التى تصدر خارج مصر والتى فتحت لهم ابوابها بكل ترحاب . وفى الداخل نشطت السلطة

الثقافية وافتتحت مجلات ومنابر لم تجد من يشغلها بعد طرد الجميع باستثناء اشباه الكتاب ، وعبثا حاولت ان تنفخ فى هؤلاء الروح . ذلك انهم برغم ارتفاع اصواتهم وصخبهم وافتعالهم للمعارك لم يكن لديهم ما يقولونه بالفعل غير ان «يكفروا» بالباطل اصحاب الأقلام ، وأن يدفعوهم بقوة السلطة وبطشها الى «الهجرة» ومع ذلك فقد اكتشف الجمهور خواء هم . فأدار لهم ظهره وتركهم يصرخون فى البرية. وهكذا غاب عن الساحة من حملوا رسالة التنوير التى بدأها رفاعة الطهطاوى فى الزمن الاول ، فخيم ظلام الفكر علي مصر . وفى عصر مسرحيات «الفرفشة» والخواء الفكرى تقدم ليملأ الساحة الممهدة تيار (التكفير) الارهابى الذى سنح له الجو ليبيض ويفرخ بالفعل عنقاء رهيبة مازالت تخيم بجناحها الاسود فوق الجميع .

تلك هى الخسارة التى حلت بالوطن حين استغنينا عن الثقافة وحين استبدلنا بالمثقفين ادعياء وبالعقل «الفرفشة» !

فهل ندهش بعد هذا حين نرى ثقافتنا العامة وقد نكصت على عقبيها ـ او كادت ـ الى ما قبل عصر رفاعة ؟ .. وهل ندهش حين نقرأ حنينا شاعريا الى عصر الاستعمار التركى الاسود الذى خيم

على مصر قرونا (بما فيه من خوزقة وتوسيط) لمجرد ان ما تلاه كان توجها نحو حضارة «الغرب» كما يقال ؟ .. ما عاد احد يذكر ان هذه الحضارة ـ بعلومها وفنونها ـ هي حضارة عصر باكمله ، وأنها ثمرة كل الحضارات السابقة عليها بما فى ذلك حضارتنا الاسلامية فى عصر ازدهارها ، والتى نقل عنها الغرب ايام النهضة . (ترى ماذا كانت اوروبا ستصبح لو أنها رفضت أن تنقل عن المسلمين علومهم وفنونهم لمجرد انها حضارة الشرق ؟) .

بل وهل ندهش حين تنشر احدى الصحف قائمة باسماء «العلمانيين» الذين يجب رفضهم ومحاربة افكارهم وحين يتصدر هذه القائمة اسم رفاعة نفسه ثم اسماء كل الكتاب المصريين من بعده تقريبا ؟ .. ورحم الله رفاعة .. هذا الازهرى التقى الذى اراد لوطنه الخير وكان يقيس الحضارة الحديثة كلها «حسنا وقبحا» بمقياس الإسلام وقيمه الرفيعة ، وهو قد لخص العلمانية كلها فى عبارته الجميلة حين قال «إن (عقولهم) حكمت بأن العدل والانصاف من اسباب تعمير الممالك وراحة العباد » .

ولكن كل البديهيات اختلطت حين غـاب عن المجتمع عقله ومفكروه ، فهل من المستغرب ان تصبح العلمانية سبة ؟ .

وهل من المستغرب ان نقرأ في صحيفة محترمة لاستاذة جامعية محترمة هجوما شنيعا على الثورة الفرنسية التى وجهت العالم نحو شعارات للحرية والاخاء والمساواة كمثل عليا ولماذا ؟ لان العصور الوسطى كانت فى رأيها احسن اخلاقا وافضل قيما ! .. ترى الم يصل الى علم الاستاذة الفاضلة ما كان فى تلك العصور من مهانة للاخلاق (ودعك من العدل) أبسط امثلتها حق السيد الاقطاعى فى «الليلة الأولى» مع زوجة أى من فلاحيه ؟

وهل .. ؟ ولكن قائمة الاسئلة لن تنتهى ، وهى واقع نعيشه كل يوم حتى صارت الدهشة له أو منه هى المستغربة !

ولكن السؤال الأهم هو : ما المخرج من هذا كله ؟

لا اظننى انافق أحدا حين أقول إن ثمة بادرة أمل ، لاننا نعيش الآن حرية فكرية حقيقية وغير مسبوقة .

ولكنى لا اظن أيضا ان مثقفينا ومبدعينا يفيدون كما يجب من هذه الحرية ، فنحن مازلنا أسرى لتقاليد المرحلة السابقة التى ارادت أن تأسر الأدب وأن تقيد تأثيره على المجتمع ، ومازلنا نقبل بعزل الأدب والفكر فى معازل المجلات الادبية المحدودة الانتشار والصفحات الأدبية والبرامج المرئية والمسموعة التى من آفاتها ايضا

انها تتعالى على الجمهور بلغة الخطاب . ونحن مازلنا نقع فى فخ تقسيم الأدب إلى اجيال تنتسب إلى عقود السنين (الاربعينيات ، الستينيات ، السبعينيات) وبهذا نكرس عزلة مصطنعة بين الأجيال ، ونكرس انعدام الحوار فيما بينها . ونحن مازلنا عاجزين عن إقامة المؤسسات الثقافية التى تعبر عن وجهنا الحقيقى . ومازلنا ايضا نضع حسابات معقدة تجعلنا نكتب بحرية اكبر عندما ننشر فى مجلات الخارج وصحفه ، ونراجع انفسنا كثيرا قبل أن نقول هذا الكلام الذى تمس الحاجة اليه فى الداخل .

باختصار نحن مازلنا اسرى تقاليد مرحلة الاستغناء عن الثقافة مع كل ما جرته من بلايا .

ولكن بيان ذلك كله يحتاج الى حديث مستقل .. ولنختتم هذه الكلمة بعبارة للاستاذ العميد ، فلنتذوق معا جرسها الجميل اولا ، ثم لنتدبر معناها الاجمل «أدبنا العربى كائن حى ، أشبه شىء بالشجرة العظيمة (التى) مضت عليها القرون والقرون ، ومازال ماء الحياة فيها غزيرا ، يجرى فى اصلها الثابت فى الأرض وفى فروعها الشاهقة فى السماء ... والعناصر التقليدية فى ادبنا قوية شديدة القوة ، مستقرة ممعنة فى الاستقرار ، مستمرة على الزمن ،

وهى التى ضمنت بقاء الأدب العربى هذه القرون الطوال ، وهى التى ستضمن بقاءه ما شاء الله أن يبقى ، ولكن هناك عناصر أخرى توازن هذه العناصر التقليدية وهى (..) عناصر التجديد ، وهذه العناصر التجديدية هى التى منعت الأدب العربى من الجمود ، ولاء مت بينه وبين العصور والبيئات ، وعصمته من الجدب والعقم والاعدام ومكنته من ان يصور الأجيال .. »

فلنكن ـ اذن ـ أوفياء لعصرنا ولجيلنا !

القسم الثانى



وإليك ما لم أقله

.... وكنت أستكثر عليك المرض

وكنت أقول أوَ لم يتجرع من هذه الكـأس أكثر من نصيبه في الحياة ؟ .. مرة في القلب ثم مرات ، ومرة في الرئة ، ومرة في الدماغ جراحة هنا وجراحة هناك .

أقول لنفسي في كل مرة هذا كثير ، ولكني أقول لك لا تبطيء عنا كثيرا فنحن نريدك .

أراك في مستشفى المعادى قبل عشرين عاما . نذهب اليك سليمان فياض وصبرى حافظ وأنا . أراك شاحب الوجه في جلباب المستشفى الأبيض . وكان صبرى قلقا عليك . قال لنا في الطريق انه سمع من الأطباء أن الخطر يهدد حياتك ، ولكن سليمان قال لنا بصوته الخافت الهادئ : يوسف قوى . هو أكثر من عرفت من الناس تشبثا بإرادة الحياة . وتطلع نحونا وهو يقول بثقة : سيخرج من هذه . ولما استقبلتنا ضاحكا رغم شحوبك ، ولما فردت

نحونا يديك على امتدادها بكل العزم وأنت راقد على ظهرك ، ولما حدثتنا عن مرضك حديثا عابرا بكلمتين ، ثم نقلتنا بعيدا عن المرض ، وبعيدا عن حجرة المستشفى الساكنة ، الى حيث الحياة وحيث الصخب ، الى ما يحدث فى مصر وما يحدث فى الدنيا ، ولما احتدم النقاش وكأننا قد عدنا الى أيام مقهى الجيزة على الرصيف ، وكلك شباب وحيوية ، وقتها ملت على صبرى الذى كان يخفى قلقه بضحكات عصبية وهمست فى أذنه : لا تخف ، سليمان على حق . سيخرج من هذه .

وخرجت بالفعل ، وعدت الينا ، وملأت الدنيا . وكنا نحتاج اليك كما نحتاج دائما .

وأراك فى مستشفى الدقى بعد ذلك بسنوات .

كنت أنا قد خرجت الى جنيف ، وتعودت فى كل زيارة الى القاهرة أن أراك فى مكتبك فى الأهرام . ولكنى فى هذه المرة ذهبت اليك فى المستشفى . كان هو القلب وقد تمرّد مرة أخرى . ذهبت وقت الظهيرة ولم يكن ضمن مواعيد الزيارات . ولم أجد عندك أحدا غير خالد عبد الناصر . وحين دخلت كنت تضطجع على الفراش بثوب المرض الأبيض نفسه ، بالشحوب نفسه ، وأريد أن أطمئن

عليك فتشرح لى بدقة الطبيب العارف كيف أنك قد تجاوزت الخطر بعد أن اقترب كثيرا وأنك ستخرج من المستشفى بعد أيام ، ثم تغير الحديث . تطرد المرض ، وتلتفت الى خالد تسأله عن وقع مقال لا أذكره ككاتب لا أريد أن أذكره كان يهاجم عبد الناصر فيرد عليك بهدوء قائلا : فى وقت من الأوقات كنت أهتم بهذه المقالات . الآن لا أكلف نفسى مجرد قراءتها . وشردت أنت ببصرك لحظة . وشاهدت فى عينيك النفاذتين المعبّرتين استفهاما مطولا ، وماضيا يعود ، وحاضرا ملتبسا ، ومستقبلا تحاول أن تخترق حجبه ، تحاول أن تنتزع منه وعدا عصيا قبل أن تلتفت مرة أخرى الى خالد وتقول ضاحكا ضحكتك الصافية تلك : معك حق . لا يستحــق أن تقـرأه و«هذا» أيضا سيزول .

لعلك تكون قد استخدمت عبارة «هذا المرض» .

ويقوم خالد ويعانقك قبل أن ينصرف وهو يقول : استرد صحتك بسرعة . نحن نحتاج اليك والى قلمك .

وتعود الينا بالفعل ، وتبرز عمق احتياجنا اليك والى قلمك .

ولكنى لم أرك فى لندن كنت محتجزا هنا فى جنيف ولكن لهفتى عليك كانت أكثر من كل مرة . اتصلت بصبرى حافظ فى لندن فقال

لى ان الحالة خطيرة وان الزيارات ممنوعة . ولكنى لم أيأس . ورحت أستمد الأمل مرة أخرى من تشخيص سليمان فياض . وكم كانت فرحتى يوم قرأت فى (الاهرام) أنك بدأت الكلام . قلت لنفسى الحمد لله ! .. ها نحن مرة أخرى نسترده ! سيعود الينا لكى يحكي لنا ما كان يصفه لنا هذه المرة بدقة العالم ، بقلمه الذى لا يشبهه قلم آخر ، كيف تلصص الموت هذه المرة الى الدماغ ، كما تلصص من قبل الى القلب . سيصف لنا دبيبه فى الشرايين . سيحدثنا عن اللحظة التى أصدرت فيها الارادة الأمر : «قف» ! .. ستكون صفحات أخرى نقرؤها بكل التوتر ونحن نتابع ذلك الصراع، وينتصر لنا فيها يوسف للأمل وللحيـاة وللإنسان كما فعل كل مرة ...

وكنت أستكثر عليك المرض الذى يبعدك عنا شهورا . أشفق عليك ، حبًّا لك . وأشفق علينا ـ أنانية من ذات نفسى ـ أن يغيب عنا قلمك ، ذلك النصير الكبير لمصر التى عرفناها وأحببناها والتى نراها تتسرب سريعا وبعيدا . كنا نتشبث بها أن تبقى ، ونتشبث بقلمك ليساعدنا على أن تبقى .

وكنت أستكثر عليك المرض ، فما بالى وهو الموت ؟

ما العمل فى تلك الغيبة ؟

كان ود كبير يجمع بيننا .

ود لم تشبه شائبة حتى النهاية وان لم تسمح الأيام بأن يتطور الى صداقة شخصية كبيرة ، كالتى كانت تجمع بينك وبين سليمان وصبرى وأحمد عباس صالح من أصدقائنا المشتركين . ولكنى كنت أعرف أن شيئا عميقا جدا يجمع بيننا هو الذى جمعك بالملايين من قرائك ومحبيك : هوى جارفا لمصر خاصة جدا نتمثلها فى وجداننا، وشوقا محرقا الى العدل والى عالم أكثر انسانية وذكاء تقود اليه الكلمة وتقود فيه الكلمة .

رأيتك أول مرة فى مقهى الجيزة . وكنت أنا وقتها قد تخرجت لتوى فى الجامعة ، وأتردد على ذلك المقهى الذى يتحلق فيه الكتاب حول الراحل الكبير أنور المعداوى . كنت ضمن مجموعة تخطوا أولى خطواتها فى الكتابة ، بينما كنت أنت قد حققت ذاتك ورسخت مكانتك ككاتب قصة قصيرة ، بل ككاتب القصة القصيرة الأول وأنت بعد فى مطلع الشباب . ومنعنى الخجل أيامها أن أقول لك اننى أنا أيضا أكتب القصة القصيرة ، ولكنك فيما بعد ذلك بسنوات تكون

أنت الذى تقدم أول قصة قصيرة أنشرها فى مجلة «الكاتب» تكتب لها مقدمة جميلة لن يمنعنى الخجل هذه المرة أن أقتبس منها عبارة أذكرها بكل الاعتزاز حيث قلت «هذا كاتب لا يقلد أحدا ولا يستعير أصابع أحد » . كنت تدرك أن لنا رؤيتين مختلفتين للقصة وللأدب ، ولكن هذا لم يمنعك من تقدير ما أكتب ومن أن تتحمس لتقديمه ، كما أنه لم يمنعنى فى أى وقت من أن أكون ، لا معجبا فحسب بل مفتونا بأدبك العبقرى . وأذكر مرة عبارتك الضاحكة حين رأيتنى أتردد كثيرا على مسرح الجمهورية لمشاهدة مسرحية الفرافير : «هل حجزت مقعدا دائما في المسرح ؟ » .. والحق أنى كنت أتمنى لو أفعل !

ولكن هذه اللقاءات الشخصية لم تكن هى علاقتى بك .

كنت قد عرفتك قبل ذلك بوقت طويل . مازلت أذكر الليلة الأولى التى وقعت فيها «أرخص ليالى» فى يدى ، وكنت وقتها فى الجامعة . بدأت قراءتها فى الليل وقلبت الصفحة الأخيرة مع تباشير الفجر . لم أعد اليها منذ ذلك الحين ولا هى تحت يدى ولكن قصصها الدرر حاضرة فى ذهنى . أذكر الآن بالذات قصة «نيمية» . وقصة مصرع عبد القادر طه ، وقصة الخادمة الطفلة التى تحمل (صاج) الكعك

فوق رأسها ، وقصة العودة الى مصر على ظهر الباخرة وصيحات الركاب «مصر ! ايجيبت ! إيجيتو ! » . عثرت فى حينها على شىء لم أكن قد قرأت مثله فى أدبنا العربى من قبل .. لا أتحدث عن روعة القصة القصيرة ولا عن إعجاز بنائها . ذلك شىء لم يعد يحتاج الى مزيد من الشرح والتحليل ولكنى أتحدث عن القصة القصيرة حين تحتشد صفحاتها القليلة ، وفى بعض الأحيان سطورها القليلة ، بشحنة تفجر فى نفس القارىء من الاحساس ومن الوعى ما قد تعجز عنه رواية طويلة . أذكر جيدا أنى ظللت بعد قراءة قصة «نيمية» ، عن ذلك الرجل الذى كان يبيع دمه للمستشفى مقابل قروش يعيش عليها وراح يحتج حين رفض المستشفى فى النهاية أن يأخذ دمه لاصابته بالأنيميا . أذكر جيدا صرخة احتجاجه الأخيرة «نيمية إيه ؟» وأذكر جيدا أنى بكيت .

لو أن قد كانت فى القصة كلمة تفلسف واحدة ، عبارة تزيد عن اللازم أو نهاية غير التى انتهت اليها لما تحققت صدمتها العبقرية تلك . ربما كانت ستظل قصة «جيدة» رغم ذلك كله ، ولكنها لن تكون يوسف ادريس . كان هناك شىء لا يسمى فى تلك القصة وفى قصص تلك المجموعة ، شىء يتجاوز اختيار المواقف الفريدة

وموهبة التعبير المقتدر وكل العناصر التى قد توصف بها القصة الجيدة : كانت هناك رسالة خفية من المبدع الى القارىء لا تتجسد فى أى من تفاصيل عمله الفنى ولكنها موجودة بالتأكيد وتوقظ عند القارىء شيئا حقيقيا جدا وصادقا جدا . أثرا قادرا على تغييره وعلى أن يجعله مختلفـــا بعد القراءة عنه قبلها : « بالإمكـــان » على الأقل ان لم يصـــبح مختلفا بالفعل قادرا على أن يغير من نفســـه لو أراد .

وهذا شىء لم يغب عن كتابتك حتى آخر لحظة . كان هناك عشرات يكتبون المقالات غيرك . بعضهم يكتب بانتظام أكثر . وبأساليب بلاغية منمقة ، ويفتعلون المعارك ذات اليمين وذات اليسار وتغلى كلماتهم بالانفعال ولكنها تسقط فى بئر الصمت واللا مبالاة . ثم يأتى مقال واحد لك ، بسيط اللغة والتعبير ، لا تكتب ولكنك تكلمنا كلاما عاديا بما يجول فى خاطرك فيعيدنا صدقك على الفور . واذا بدوّامات من ردود الفعل على ما تكتب ، واذا بأناس مهمين يغضبون ، واذا بآخرين يهاجمون ويسبون (لكم آذوك وجرحوك!) . أما نحن - قراءك - فنعرف أنك قد انتصفت لنا من الجميع نشعر أنك أيضا لم تهدهد مشـــاعرنا ولم ترحنا فقـــد ألقيت علينا عبئا . رســـالتك

الخفية تقول : ها هى الحقيقة ، فماذا أنتم فاعلون ؟ وقد لا نفعل شيئا . يا للأسف ! نحن غالبا لا نفعل شيئا ولكن رسالتك وصلت الينا . أسعدتنا بقدر ما عذبتنا .

أما أنت فقد كان رهانك كله على هذا الأثر أنه يمكن بالتدريج أن يغيرنا ، مجتمعا وأفرادا كان ذلك رهان حياتك كلها إن أكن قد نجحت في قراءتك .

وكان الأمل فى الرهان كبيرا جدا فى البداية ، وكان لذلك الأمل ما يبرره . فاذا كانت مجموعة «أرخص ليالى» تحكى قصصها عن مواقف موجعة ما عاشه أهل بلدنا من ذل وبؤس ، فإن هناك أيضا بشرا (بكسر الباء) لا يوصف فى تلك المجموعة وفى «حكاية حب» وفى كل أعمالك الأولى . ومرة أخرى فأنا لا أتحدث عن التورية أو عن الفعل الايجابى لأبطال بعض القصص كمرشد أو دليل للقارىء لكى يفعل المثل . ربما يكون ذلك قد حدث فى بعض القصص تطبيقا للوصفة الناجعة التى كانت شائعة فى ذلك الحين . ولكن عبقريتك كانت أكبر من ذلك بكثير . والبشر الذى أتحدث عنه لم يكن موجودا فى قصة بذاتها دون أخرى ، ولكنه شىء يتخلل القصص جميعا بما فى ذلك أشدها ايلاما وحزنا . نوع من الإيمان بأن فعل

الكتابة يطهر ذلك الألم لأنه سيغير بالتأكيد من ذلك البؤس كله . وفى يوم قريب أو بعيد ولكنه آت بكل اليقين . بعد صراع طويل ، ربما ، وبعد مخاض رهيب على الأغلب سيولد ذلك العالم الجديد وستتبدد كل تلك الظلمة أولا يصف بكل قصة «يموت الزمار» ذلك كله وصفا واعيا فيما بعد ذلك بسنوات طويلة ؟ «كان حلمى بالكتابة كحلمى بالثورة .. كحلمى بالمعجزة القادرة على شفاء أى داء وكل داء .. وفى عمرى أنا سأرى اختفاء الجفاء وعمومية الكساء وزوال الحاجة واكتفاء كل محتاج .. وكان الوصول على مرمى حجر .. وكأننى سأصحو فى الغد لأجد الصباح فجرا : ليس فجر يوم ولكن فجر عصر . عصر كامل تام يعود فيه الانسان يحب بكل فهم وعمق .. ويعيش روعة الحياة يشربها مترعة قطرة وراء قطرة ولكل قطرة طعم ولكل لحظة تمر أشواق وصهللة ومعان .. »

الصهللة ! .... الفرحة ! .. عالم نشوة وأعراس دائمة تكون مصر فيه هى العروس وهى الداعية الى تلك المأدبة العامرة بالفرح ويجلال الانسان الذى تخلص من ولكل ظلم ومن كل قهر فأصبح سيدا على العالم وسيدا على نفسه . مصر بالذات . ألم تكن مصر عندك دائما هى أم الدنيا ؟ .. أليست هى المؤهلة بمكانها وتاريخها

مثلما رأى طه حسين من قبل لأن تصنع تلك الحضارة الجديدة التى ينصهر فيها الشرق والغرب معا لكى تقدم للعالم المثال والنموذج لحضارة الانسان والعدل والفرح ؟ ..

وكانت الخطوة الأولى عندك هى أن نعثر أولا على مصر الحقيقية . مصر الجوهر . ومن أجل ذلك كان البشر يفيض فى أعمالك الأولى ، ولكنك بالتدريج تكتشف أن الحلم الكبير ليس «على مرمى حجر» . ترى المخاض يتعسر ، وترى مصر التي علقت عليها أمالك الكبيرة للعالم الجديد تتوه شيئا فشيئا ، ويظل أدبك فى سنوات الستينيات محاولة مستمرة لكى تعرف أين يكمن الخلل وكيف نخرج من تلك المتاهة الى الطريق الصحيح . فى «اللحظة الحرجة» يتوهج ايمانك القديم والراسخ بالشعب ، ولكن نغمة جديدة تظهر ، اتهاما للمتعلم (فلنقل للمثقف) بأنه أضعف من أن يخرج من اسار أنانيته ، بأنه ينكص فى لحظة الحقيقة عن الفعل وعن التضحية لكى يحقق الحلم الكبير الذى يتغنى به . وفى «المهزلة الأرضية» تعمق تلك الفكرة أكثر وأكثر ، تقول إن المثقف ذلك الذى فوّضه الشعب لكى يقوده الى العالم الجديد ، لم يكتف بالنكوص ، بل كان مستعدا لأن يبيع الحلم ذاته لكى يكسب أرباحه الصغيرة

ويظل متربعا فوق امتيازاته المستلبة . ويكون ذلك أيضا موضوع واحدة من أكثر قصصك روعة وايلاما «لغة الآى آى» .

ولكنك لا ترى فى ذلك قدرا لا فكاك منه بل أنت تسأل من الذى شوه المثقف والناس جميعا ومن الذى ضيع الحلم ؟ .. وفى الفرافير - تلك المسرحية الفذة - تطرح افتراضا وتوجه لجمهورك وللسلطان الحاكم سؤالا : ألم يكن الطغيان هو الذى شوه الحياة الى هذا الحد ؟ ألا يكون عالم من «الفرافير» .. التابعين المستذلين .. عالما محكوما عليه بالهوان والصغار ؟ عالما محروما من القدرة على تجسيد أى حلم كبير ؟ .. توجه سؤالك الى الناس والى السلطان فلا يفوتهم مغزاه : فأما الناس فكان حماسهم للمسرحية شاهدا متجددا على أن الرسالة وصلتهم ، وأما السلطان فلعله ان يكون أيضا قد فهم . ولكن الوقت كان قد فات لكى يرجع أو لكى يعدّل المسار : كان قد أصبح أسير الشباك التى حاكها بنفسه ولم يعد بوسعه أن يتملص منها . وأنا لا أذكر الآن إن كانت أول مرة مرض فيها قلبك سابقة على نكسة ٦٧ أو تالية لها . ولكنى أعرف دون أن أسأل كيف كان وقعها عليك . أعرف أن الألم اخترق روحك وجسدك معا وأنت تتساءل : أولم أنذركم وأحذركم من ذلك الذى سيأتى ؟ ..

أوَلم أقل لكم ان الزعم بقهر الانسان من أجل رفعة الوطن كذب لا يستقيم وأن هوان الانسان لابد وأن يجرّ هوان الوطن ؟

ولم يكن غريبا وأنت تريد أن تشارك فى اقالة الوطن الذى تعثر فى نكسة ممتدة أن تقل قصصك ومسرحياتك وأن تكثر مقالاتك . كنت تبحث دائما ـ وقلتها أنت بنفسك ـ عن أقصر الطرق لوصول الكلمة الى الناس وأكثرها تأثيرا . وأدهشك كما أدهشنى ألا يفهم بعض نقادك ذلك ، بل وأن يؤاخذك عليه . لم يدركوا ما أدركه أبسط قارئ من الجمهور العريض الذى كان يتلهف على قراءة تلك المقالات لم يروا أنها فى معظمها قطع من الأدب النادر لا يستطيعه غير يوسف ادريس . أم تراهم حقا لم يدركوا أن تلك المقالات هى التى كانت تبقى على جذوة الأمل عندالناس في ذلك الليل الطويل ؟ .. ظلت وحدها تقريبا فى ذلك المنبر الواسع الانتشار هى التى تذكّر الناس بالحلم المصري القديم : الحرية والاستقلال لمصر ، مصر التي تنفتح على وطنها العربي وتشاركه همومه ويكون خلاصها فى خلاصه .. التى تحقق لمواطنها العدل ويجد فيها كل انسان كفايته .. يشبع فيها حاجته الى الخبز والى المأوى والى عمل مبدع يحقق فيه ذاته ثم يتجاوز ذلك كله ليصل الى الفرحة..الي تلك «الصهللة» .

الامتلاء الكامل بنشوة الحياة والاستمتاع بها في عالم جديد لم يتجسد من قبل قط ولكن جمهورية يوسف ادريس تبشر به ، وتدفع الناس دفعا اليه ، مقتنعة كما كانت دائما بأن الطريق اليه هو «الكلمة» .. ومن هنا «أهمية أن نتثقف» : أن نعرف الحقيقة لكى نتغير ..

وتظل ممسكا بتلك الجذوة كالجمرة بين يديك لا تريد أن تسقطها برغم الداء والأعداء : تتابع الأمراض وتتالى معارك الصغار تريد أن تأخذك منا لكى ينفرد بنا الهوام . ولكنك تتشبث بنا كما نتشبث بك .

ولكن فى ذات مرة يهتز لديك ذلك اليقين . تعترف لنا بذلك وتحلله تحليلا دقيقا فى واحدة من قصصك الأخيرة «يموت الزمار» . تشك فى الكلمة ذاتها . تسأل عما فعلته بالناس وما فعلته للناس منذ كانت . هل نجحت فى أن تغير شيئا من الاستغلال والقسوة والجشع .. هل يمكنها حقا أن تبدل الانسان ؟ : «ضيعت عمرى كيف أتعلم الكتابة ، والبقية الباقية ضيعتها كيف أعلم ما فى الكتابة . أصبحت روحى من ورق وأحلامى ومتعتي كائنة كلها من حبر بين كلمتين أو جملتين أو صفحتين . أى حياة ؟ » فبعد كل ذلك

العناء ظهر مجتمع جديد لا يعترف بحكمة الآباء ولا بدورهم . شباب لا يريد أن يسمع شيئا «عن عمق مطالب الشعوب والفئات منذ أقدم العصور . آلات منتجة جديدة غير مثقلة بتاريخ مطالبات ونقابات ، وانما هى ابنة «رجل بستة ملايين دولار و«جى آر» و«سو آلين» .. دراسة ماذا وأنت تستطيع كجرسون فى فندق أو حتى شيال أو مصادق للسائحات العجوزات أن تطلع لك فى اليوم بعشرين أو ثلاثين جنيها بالتمام والكمال .. تصرف وتشترى عربة .. ماذا يجدى الحديث عن سعد زغلول ومصطفى مشرفة وحتى فاروق الباز أمام ثلاثين جنيها وعربة ولو«سيات» ؟ » .

تحدثنا في تلك الصفحات الموجعة عن ذلك العالم النقيض الذى ظهر وجعل حلمك وحلمنا الذى كان على مرمى حجر عصيا ويعيد المنال ..

ولم يكن غريبا أن تقول لنا فى مطلع تلك القصة انها تجربة حقيقة وانها قصتك أنت . ولم يكن غريبا أن تحدثنا عن المرض الذى أشرف بك على الموت بعد ذلك الاكتشاف .

ولكن ذلك اليأس لم يكن هو أنت . لقد قلت فى تلك القصة فى اللحظة الأخيرة للمرض «لا» ! وأدركت أن الموت كان فى قرارك ألا تكتب «حين قررت التوقف خبت تلك الموجات وخبت في جذوة الحياة (....) والموت ليس ضروريا أن يكون صاعقا مفاجئا كالذبحة ، انه كأضرار التدخين أضعفها وأوهنها أو هكذا يبدو . الموت حياة

كحياة الموتى، الموت سكونا وسكوتا وصمتا . الحياة.. ليس مجردها وانما خلقها خلقا تعدى الآخرين بها ، تنشرها .. تبثها موجات إثر موجات ..موجات صحيحة كالجنين الجميل القابل للتشكيل حسبما تريد . الحياة سامية شامخة بشرف وبلا مساومة أو ازعاج ضمير .. ما أروع أن تصحو من نومك اليوم وتختار أى عمل طيبة ولو كان زيارة لسرير مريض مجهول لا أمل له ولا أهل .. اذا كنت فقيرا أعطه كلمة طيبة وبرتقالة ، واذا كنت غنيا وقادرا ابن له مستشفى » .

ذلك هو أنت . وذلك هو صوتك الحى .

ربما يا صديقي لا تكون قد رأيت ذلك الفجر الذى رحت من مطلع حياتك تبشر به وتدعونا إليه . ربما تكون قد ضحيت بنفسك، وأنت تصارع بين رحى الشك والأمل ، لا تريد أن تستسلم ولا أن تستريح .

قد لا يكون على مرمى حجر ..

ولكنك قربتنا منه خطوة .

وما بقى الآن فهو علينا . هو دين فى عنق كل من قرأك أو سيقرؤك . فمتى نرد إليك الجميل وأنت بعيد ، هناك ..؟

يحيى حقي :
عيد الميلاد الأخير !

من يستطيع حقيقة أن يكتب مقالا عن سيد المقال ؟ .. كيف يمكن لكاتب وهو مطمئن النفس أن يستخدم الكلمات العارية الخشنة ليصف بها لغة يحيى حقي ؟ .. يوشك ذلك أن يكون عدوانا على كلماته التي تشف بللورا صافيا ، تخلص من كل الشوائب والزوائد وانتظم في بناء موسيقي ما أن تقرأه حتى يتحرك في داخلك نغم متصل من جملة الى جملة تمتزج فيه البسمة بالامل والمتعة بالشجن. فأنت هنا مع أديب . على قدر ما في كتابته من تسامح وإنسانية وقدرة على الفكاهة لا تبارى ، يفتح عينيك على هموم كنت غافلا عنها ويفجر ألغاما لم تكن تتوقعها ، ثم سرعان ما يمسح الهم عن نفسك بابتسامة حانية . وأنت تبتسم معه بالفعل ، ولكن ذلك الشجن الخالي من القسوة ومن المرارة ، سيبقى معك دائما مثل لحن جميل، يتردد صداه في نفسك ، ويدفعك دفعا الى أن تعيد قراءة يحيى حقي لكي تسترجع النغم مرة بعد أخرى . أصبح يحيى حقي منذ

دخلت عالمه صديقك مدى العمر . الصديق الذي يصدقك دون وعظ ولا افتعال ، ودون نظريات ولا فلسفات . هو الآن بالفطرة السليمة وحدها ضميرك الحي ، وهو في كثير من الأحيان أيضا نفسك اللوامة !

عن نفسي ، لا أعرف كم من المرات قرأت فيها «خليها على الله» هذا العمل الفاتن . (وليتني حقا أكون قد تعلمت منه كما ينبغي) تلك في ظاهرها ذكريات متفرقة لا يربط بينها غير شخص راويها العذب . غير أنك بعد أن تفرغ منها تكتشف أن وراء كل جزئياتها نوعا من الوحدة والانسجام النادرين . أنت تقرأ في الجزء الأول مثلا ذكريات مبعثرة عن مدرسة الحقوق القديمة أيام كان كاتبنا يطلب فيها العلم ، تقرأ عن محاولاته المتعثرة لتعلم الخطابة وهو يتابع مشاهير الخطباء في كل مكان ، تبتسم وأنت تقرأ عن ذلك الخطيب الريفي الساذج الذي كان يحدث الناس عن بركات فيضان النيل بينما يصل الى الأسماع صراخ النسوة في القرية باكيات محاصيلهن التالفة وجاموسهن الغارق لأن فيضان ذلك العام كان عاليا اكتسح القرية وأكل أرضها وأتلف محاصيلها . ولكن قبل أن

تتحول البسمة الى سخرية يردك يحيي حقى الى الحس الإنسانى الصافى حين يقول «إن يكن قلبى قد رق لهم ، فقد رق رقة أشد لهذا الخطيب الساذج». وستتسع ابتسامتك أيضا حين تتابع مؤلفنا بعد التخرج وهو يحاول أن يشق طريقه فى المحاماة إذ يحدثك عن السماسرة الذين يتحايلون لاصطياد الزبائن للمحامين ، ويحدثك عن قضايا النصب ويحكي لك عن الريفى الساذج المظهر الذى يستوقف قاهريا متقفا ويبيعه زجاجة «كينا» محكمة الإغلاق والتغليف بنصف ثمنها وبعد أن يختفى البائع يكتشف المشترى أن الزجاجة فارغة ، ولكنك قبل أن تتعاطف مع هذا المخدوع ينبهك يحيى حقى الى أن الضحية فى قضايا النصب أثقل ذنبا دائما من النصاب . فهو شخص لديه الاستعداد للسرقة ولا يريد أن يدفع الثمن الحلال . إن يكن النصاب قد سرق مبلغا فالضحية كان على استعداد لأن يسرق مبلغا أكبر . ويقول لك يحيى حقى و «الغريب أن الرجل الفاضل هو الذى يجرى فيفضح السر ويطالب بمعاقبة من ضحك عليه !» . يندهش كاتبنا لذلك ولكن قليلين منا فى واقع الأمر من نظروا الى حكايات النصب من هذه الزاوية .

وبعد أن تتأمل في ذلك وغيره وأنت تقرأ عن قضايا النصب ستضحك من كل قلبك على القاضى الذى اختلطت أمامه ملفات القضايا فحكم على متهم بسرقة «وزة» على أنه حائز لقطعة حشيش فى قضية أخرى ، ثم لما جاء دور الحشاش رفض أن يحاكمه القاضى بتهمة سرقة «الوزة» ـ وعقوبتها أخف ـ لأنه معاذ الله أن يكون لصا «وأكون دنى أسرق وزة ؟! .. ليه مش لاقى اكل .. أنا صحيح مضبوط بالحشيش وقسمتي كده ! » .

ولكن وسط كل تلك الحكايات الطريفة عن القضايا وعن المحاكم، تتوهج ـ أكاد أقول كالجمرة ـ قضية مختلفة تماما رآها يحيى حقى، حكاية فهمى النجار، ذلك الحرفى المصرى البسيط الذى حوكم مع أقطاب الوفد بعد مقتل السردار السير «لى ستاك» فى سنة١٩٢٤. قارىء التاريخ يعرف عن محاكمة ماهر والنقراشى فى تلك القضية التى صنعت منهما فيما بعد نجمين فى السياسة ثم رئيسين للوزارة. يراهما أديبنا مع غيرهم من المتهمين فى قفص الاتهام ولكنه يتوقف عند محمد فهمى، النجار، الوحيد الذى حكم عليه بالاعدام شنقا بعد تبرئة الجميع:

«القاعة تغص حتى تكاد تختنق فى هذه الساعة الرهيبة

بالمثقفين أصدقاء الساسة المثقفين، يحتلون المقاعد والممرات.. فلم يكد «كيرشو» القاضى (الانجليزى) ينطق بالحكم حتى هبوا جميعا يصرخون ويهللون ويصفقون ويهتفون.. بعضهم يقبل بعضا، غرقوا جميعا فى أحضان بعض. بل بدأ بعضهم يرقص رقصا بلديا مادا ذراعيه مطرقعا بأصابعه، هازا كرشه المتدلى.. ونظرى مثبت على وجه محمد فهمى، ابن البلد، الذى حكم عليه بالاعدام من أجل القضية الوطنية ذاتها الموجهة لزملائه.. لم يكلمه واحد من أولاد البلد فى الصف الأول، فهم مشغولون بأنفسهم، ولا واحد من شركائه الساسة المثقفين الجالسين وراءه، بل كفوفهم تمتد فوق رأسه لمصافحة الأصدقاء المباركين.. لم يكلمه واحد من الجمهور لأنه منشغل بالرقص والضحك والهتاف..».

تلك لقطة حزينة وموجعة تختلف تماما عما سبق ولكنها فى الحقيقة تكملة ولا تتناقض معه، كما أن الحكايات الأخرى، الطريفة والساخرة، تعديك فى نهاية الأمر بالشجن نفسه الذى تثيره فى داخلك هذه القصة الحزينة. ترى من هو الناقد الذى قال إن الكوميديا الحقة أشد حزنا من المأساة.. ليس ذلك هنا سؤالا خارج الموضوع، بل هو صلب الموضوع. لأن الفكاهة عند يحيى حقى -

هى بعيدة تماما عن الفكاهة السوداء المريرة ـ تحرك فى داخلك
لقا ما وتردك بعد الابتسام أو الضحك إلى ذلك النوع من الحزن
تشفيف الذى أسميته بالشجن، وهو شىء لا تجده إلا عند عباقرة
كتاب الفكاهة مثل الجاحظ أو موليير. وواقع الأمر هو ان
لتراجيديا على كل ما فيها من دموع وأحزان، تطهر النفس بما
ثيره من مشاعر الشفقة والخوف (إذا ما استخدمنا تعبيرات أكبر
لنقاد!). فأنت تتحرك مع المأساة فى عالم كله سمو وجلال وترى
سقوط شخصيات عظيمة بسبب أخطاء جسيمة. وهذا يثرى تجربتك
وحسك الانسانى بكل تأكيد، ولكنه لا يمكن أن يكون قريبا من نفسك
كما هو الحال وأنت فى عالم الكوميديا ـ أو الفكاهة ـ التى تجعلك
تضحك من نقائص البشر العاديين، أمثالى وأمثالك، ومن هنا فهى
لا تطهر ولا تريح، بل ترسخ الشعور بالذنب والتقصير، وربما تدفعنا
إلى أن نكون أفضل.

وبالطبع فإن الحديث هنا عن الكوميديا بمعنى واسع وفضفاض
لا يقصرها على المسرح بل يمد نطاقها لتشمل أعمالا أدبية عظيمة
مثل أعمال الجاحظ أو يحيى حقى. وأنت حين تتابع قراءة «خليها
على الله» ستجد أيضا أن يحيى حقى ينفرد بشىء آخر لا تجده

عند نظرائه من كتاب الفكاهة العظام، وهو تلك المقدرة على
يضفر فى نسيج العمل، مواقف بالغة الجد، مثل موقف فهد
النجار، لا مثيل لها تصيب به النفس من ألم، بل وخجل من النفس
لأننا نرتكب فى حياتنا تلك الخطايا نفسها: اللامبالاة بألم آخري
والكيل بمكيالين فى القضية الواحدة، والتناقض الكبير فى حيا
وسلوكنا بين ما نعلنه من شعارات سامية، أخلاقية (ووطنية!) وبين
نمارسه فى حياتنا بالفعل من سلوك عملى وأرضى (وأنانى ف
كثير من الأحيان!).

وانظر على سبيل المثال لا الحصر فى «خليها على الله» ـ وس
كل الحكايات الضاحكة عن الصعيد وعاداته، وعن المجانيب وأدعي
الكرامات، وعن مدرسة تعليم الحمير المشى وطبقات الحمي
وسلوكها .. انظر إلى مواقف من قبيل تعذيب الحيوانات فى السير
وسفح دمائها، أو حرق الحكومة لقطن الفلاحين الزائد عما قرر
الوزارة زراعته فى الزمام، أو موقف الطبيب الذى رفض أن يعال
مريضه الفلاح وهو يتلوى ألما من احتباس البول لأنه لا يما
«الريال» المطلوب (أيامها!).

تلك صدمات كهربائية حقا وسط الكتاب البالغ الامت

والطرافة. وعبقرية يحيى الفعلية هي أن تلك المواقف القمم لاتنبو عن سياق العمل ولا تخل بروحه المرحة العامة وإن تكن هي في رأيي مقصده الأول. ذلك أنك ستجد في كل المواقف الضاحكة الأخرى ذرى صغيرة وصدمات قد تبدو أخف وقعا ولكنها تنويعات على لحن واحد: بحث عن إنسانية الإنسان، وغضب مكتوم على كل ما يشوه تلك الانسانية، ويصيبها بالجمود وتبلد الشعور، ويمنعها عن أن تتجلى بكل صدقها وبراءتها . وهي لا تنبو أيضا لأنها تنجو من داء آخر في الكتابة وصفه يحيي حقي في كتابه الجميل «عشق الكلمة» بكلمة الكلبية».

ومن البديهي الذي يعرفه كل قارىء أن يحيى حقي ليس كاتبا فكاهيا بالمعنى الذي اعتدنا أن نسبق به أسماء بعض الكتاب بعبارة «الكاتب الساخر»، فهو لا يحترف الفكاهة ولكنها تنبع عنده بشكل طبيعي لا تكلف فيه. تجدها متواترة وشائعة في أعمال مثل «خليها على الله» أو «دمعة فابتسامة»، ولكنها مبثوثة أيضا بشكل تلقائي في بقية أعماله الجادة. تجدها في قصصه التي أحبها القراء وتعلم منها الكتاب مثل «قنديل أم هاشم» و«دماء وطين» و«عنتر وجوليت»، وفي دراساته الفذة للشخصيات والمواقف في كتابي «عطر

الأحباب» و«ناس فى الظل»، وتجدها عند يحيى حقى الناقد فى كتب «فجر القصة المصرية» و«عشق الكلمة» و«أنشودة للبساطة» وغيرها وهو يؤسس لنقد محوره إيثار الايجاز والقصد وتجنب الافتعال والادعاء. كما أنك تجدها عند يحيى حقى المؤرخ الاجتماعى فى أعمال مثل «صفحات من تاريخ مصر» أو «حقيبة فى يد مسافر». فنحن في واقع الأمر فى عالم يحيي حقى مع كاتب شامل لا يقصر نشاطه الابداعى على نوع بعينه، ولكن أعماله تكمل بعضها البعض بما تهدف اليه فى مجملها من إشاعة القيم الانسانية فى الأدب وفى الحياة.

والفكاهة عنصر وحيد من عناصر ابداعه المتعدد الجوانب، ولكنها مدخل صالح تماما لفهم عالمه الثرى. وقد بدأنا بالإشارة إلى نقيضها فهي ليست فكاهة «كلبية». وأنا أعرف مثلما يقول يحيى حقى في مقاله بكتاب «عشق الكلمة» صعوبة إيجاد مرادف عربى لهذه الكلمة اليونانية الأصل. فالكلبية تعنى أشياء كثيرة: السخرية القاسية والتعالى وانعدام التعاطف الانسانى مع الشخصيات التى يتعامل معها الانسان فى الحياة أو التى يكتب عنها إن كان أديبا. إذ يصور الكاتب شخصياته من منطلق الفهم الكامل لكل شيء ولكل

خلجات النفس فى برود يقترب من عملية التشريح ليطلعنا على نكائه وقدرته على النفاذ والكشف. وكلمة «الهجاء» لا تحيط بهذه المعانى كلها ولكنى أجدها أقرب وصف للكلبية لما ارتبط به الهجاء فى شعرنا العربى من ترصد الأخطاء وتضخيمها ولما ينطوى عليه من قسوة غير انسانية على الخصم. وكم أتمنى ـ ونحن فى معرض الحديث عن أدب يحيى حقى الراقى ـ أن يأتى يوم نحذف فيه من مقررات تعليم الأدب فى المدارس قصائد الهجاء التى عجزت عمرى كله عن تذوق ما فيها من «أدب» يستدعى أن نتعلمها! فلو أننا ألغينا هذه القصائد من مناهج التعليم لجاز لنا أن نعرف أن الخصومة والاختلاف لا يعنيان السب والتجريح، ولا الكذب والادعاء على الخصوم بما ليس فيهم. سيصبح تذوق الأدب وإبداعه أقل كلبية وأكثر قربا من منهج يحيى حقى فى فهم الحياة والبشر.

ويتحدث كاتبنا عن الفكاهة التقليدية فى فصل بالغ العمق من كتابه «من باب العشم». يصف نوع الفكاهة التى يرى أنها اندثرت من مجتمعنا مثل النكت اللفظية. فذات مرة من وقت طويل كان يسير فى الطريق حين استوقفه صاحبه سائلا «على فين» فرد «أنا رايح البوسطة» وقال لصاحبه «كده؟ أنا «بريد» أمشى معاك شوية ويعلق

يحيى حقى «أحسست أقسم لك أن قيدا انطبق فجأة على قدمى فامتنع عن السير، وأن دشا باردا قد اندلق فوق رأسى صمد له نخاع عظمي من أثر النكتة الباردة، أما هو فميت علي روحه من شدة الضحك والإعجاب بخفة دمه وسرعة بديهته». أما الآفة الثانية التى كانت شائعة فهى القافية، وهى لا تكاد تخرج عن التلاعب اللفظى السابق، كأن يختار المتنافسان موضوعا واحدا هو أسماء البلاد ويقول أحدهما للآخر «أنا مسافر لبنها أما أبوك وحدك - إشمعنى؟ لطوخ ها ها ها». ويرى يحيى حقى أن من علائم رقينا أن الناس أصبحت لا تطيق النكات اللفظية ولا القافية. تلك النكات التى تعتمد مرة أخرى على الهجاء وافتعال الذكاء وتصدر عن حس غليظ لدى مبتدعها ولدى من يضحك لها على السواء. ولكم أذكر كلمات يحيى حقى عندما أشاهد الكثير من أعمال مسرحنا المسمى بالفكاهي، وأسأل نفسى إن كنا قد تخلصنا حقا من تلك النكات اللفظية؟

غير أنى أعرف أن المدرسة التى أسس لها يحيى حقى فى أدبنا الحديث فى ابتداع الفكاهة وتنوقها هى النقيض من ذلك تماما. فهى فكاهة النقد المبنى على المفارقة والمشرب بروح

التعاطف الانسانى (فلنذكر خطبة الفيضان مثلا)، وهى تصوير عيوبنا الاجتماعية من منطلق الاشفاق والحب، لا بلسان السخرية والهجاء. هى دعاية الأب الحانى الذى يأخذ بيد ولده ليقول له هذا خطأ فلا تفعله مرة أخرى. لا سخرية المدرس القاسى من التلميذ الضعيف. الأولى تفيد والثانية تسحق.

وقد لا تكون كل العيوب التى رصدها يحيى حقى فى مجتمعنا وفى شخصياتنا قد اندثرت بفضل ما كتب (بل ولا كل العيوب التى رصدها الجاحظ من قبله). ولكن كيف يرتقى الإحساس العام وكيف ننفر من القبح واختلال القيم وتبلد الشعور إلا إن صورتها لنا تلك الأقلام العبقرية بقدرتها الفائقة على العرض أولا وعلى النفاذ إلى قلب القارىء ثانيا؟.. كيف نعرف بدون أن نقرأ يحيى حقى أن من بين ما نألفه فى حياتنا العصرية من مظاهر نراها عادية تماما إنما هى العار بذاته؟ وها أنا أنقل من الذاكرة من كتبه دون ترتيب خاص البعض من تلك المظاهر التى توقف عندها كيما ينبهنا: سخرية بعض الصحف فى عناوينها من المآسى الإنسانية إذ تكتب عن جريمة قتل مؤلمة «انتحر روميو بعد أن أطلق الرصاص على جولييت».. أو كتابة أسماء المتهمين فى الجرائم من الطبقات

الشعبية ثلاثيا ورباعيا فى بعض الأحيان بينما تقتصر الإشارة إلى نظرائهم من الطبقات الأرقى على صفات مجهلة مثل «موظف كبير يقتل زوجته.. أو مهندس يعتدى على.. الخ» وكأن حماية سمعة الناس من التشويه رهن بوضعهم الاجتماعى.. أو اختفاء «الرفق بالحيوان» مع اختفاء السيدة الانجليزية التى كانت تجوب الشوارع لمنع الاساءة إلى الحيوانات.. أو أن ترى أسرة ميسورة الحال تتعمد أن تلبس خادمتها الصغيرة ثيابا مهلهلة لكى يفرق الناس بينها وبين أطفال الأسرة.. أو أن تسمع أما تقول أمام ابنها الصغير إنه جاء من قبيل الخطأ لأنها كانت اعتزمت التوقف عن الإنجاب، دون أن تدرك ما تحدثه تلك العبارة فى نفس طفلها.. إلخ.. إلخ.. عشرات من المواقف التى تبدو صغيرة ومألوفة والتى لا نتوقف أمامها كثيرا ولكن عين يحيى حقى الفاحصة تلتقطها وقلمه القدير يفرضها علينا بكل قوة لكى يقول لنا يا أولادى هذا خطأ. فلعلنا نستجيب!

وأنا أشعر بالكثير من الأمل حين أرى رواج الطبعات الشعبية من أعمال يحيى حقى مثل خليها على الله وعطر الأحباب وغيرهما. أعرف أن ذلك يعنى أن رسالة يحيى حقى الإنسانية ستصل إلينا جميعا. ربما فى شىء من البطء ولكن بكل قدرتها على التأثير، أثق

أنها ستساعد على أن تكون حياتنا أفضل حين تختفى منها تلك الأشياء التى قال إنه يكرهها كل الكره «القبح والدمامة وفساد الذوق وثقل الظل وانعدام الحياء»..

لقد أعلنت منذ البداية أنى أهاب الكتابة عن يحيى حقى. أعرف أن أى مقال لا يمكن أن يحيط بعالمه أو أن يقدم للقارىء جوهره النقي. وربما كان ما هو أفضل من كتابة المقالات بكثير ذلك الجهد الذى بذله الناقد الكبير الاستاذ فؤاد دوارة لتجميع أعمال يحيى حقى وتبويبها لتكون فى متناول جمهوره. فذلك جهد حقيقى وملموس يتجاوز أية قدرة على الاشادة به. ولكنى أعتقد غير مبالغ أن فؤاد دوارة قد حصل على مكافأته الحقيقية برؤيته لتلك الأعمال المجموعة بالصورة المشرفة التى صدرت بها عن هيئة الكتاب. وأقول ذلك لما أعرفه عن حبه وتقديره لكاتبنا الكبير.

ونحن فى ذلك جميعا معه. فمصر كلها تبادل يحيى حقى حبا بحب وتقول له فى عيد ميلاده يوم ٧ يناير: كل سنة وأنت طيب وحفظك الله لنا أيها المعلم الكبير.

توفيق الحكيم :

ألغاز شهرزاد

كانت «أهل الكهف» و«شهرزاد» مدخل جيل بأكمله إلى الفن الدرامي ـ جيل عرف الدراما عن طريق القراءة قبل أن يعرفها على خشبة المسرح. ففى الأربعينات وأوائل الخمسينات لم يكن للحياة المسرحية وجود حقيقى وكانت هذه القطع الادبية تلهب خيالنا باعتبارها نماذج سامية لفن مفقود.

وحين كان يثار الجدل فى ذلك الوقت عن مسرح توفيق الحكيم، وعن المسرح الذهنى الذى يقرأ ولا يمثل، لم نكن نفهم المشكلة بالضبط. فقد كنا نجد فى «أهل الكهف» و«شهرزاد» ما نجده فى سائر المسرحيات العالمية التى أتيح لنا أن نقرأها من حوار رائع وفكر جليل.

والآن وقد مضت كل تلك السنين تواجه المرء مشاعر مضطربة حين يتعرض لنقد هاتين المسرحيتين.

على أن الانسان لا يستطيع أن يجعل من تجاربه وذكرياته الخاصة معيارا يحكم به على الأشياء حكما مطلقا .

فلماذا ينصرف الجمهور عن مشاهدة هذه الأعمال على المسرح؟ هل العيب من المسرحية، أو من المخرج، أو من الجمهور ذاته؟

لقد ترددت هذه الأسئلة بالفعل في أوساط المسرح والنقد وترددت أيضا اجابات سريعة بعد عرض مسرحية شهرزاد في منتصف الستينات. تردد أولا ذلك الاعتذار الكلاسيكي وهو أن شهرزاد مسرحية ذهنية تمتع القاريء ولكنها لا تصلح للتمثيل. وقيل العكس أيضا. إن عرض المسرحية كان ناجحا ولكنه فوق مستوى الجمهور. على أن كلا التبريرين يظل ناقصا وتبدو المسألة أكثر تعقيدا من ذلك.

فالحقيقة أن ذلك الاصرار التاريخى على الطابع الذهنى والفلسفى للمسرحية قد أرعب جمهورا كثيرا وأبعده عن المسرح سلفا . إن الجمهور العريض قد ظل لعشرات السنين يعتبر المسرح وسيلة ترفيه سهلة لا وسيلة ثقافة جادة. وقد ساعدت غيبة النقد الفنى الجاد من صحافتنا الشعبية الواسعة الانتشار على تكوين

هذا الذوق السائد. فاذا كان المفروض ان يقوم النقد بدور الوسيط بين الفنان والجمهور وان يساعد على ايجاد ذوق فني أرقى فان هذا الوسيط قد أثبت فشله. أما تلك الأحكام السريعة المبهمة، والعبارات التهكمية اللطيفة، وطرائف النجوم التي تنشر في معظم صحفنا تحت عنوان النقد - فهي المسئولة عن رواج العملة الزائفة في الفن وتواري الاعمال الاصيلة.

ومرة أخرى فان هذا لا يعني أن مسرحية شهرزاد كانت على المسرح خلقا كاملا، ولا يعني أن المسرحية قد نجحت بينما سقط الجمهور كما قال البعض - ولكنه قد يفسر لنا عزوف الجمهور عن الاعمال الجادة بصفة عامة. ويبقى بعد ذلك أن نرى الجانب الآخر من الصورة - جانب المسرحية نفسها. تذخر المكتبة العربية بعديد من التفسيرات لمسرحية شهرزاد على ضوء الفلسفة، وعلم النفس، والتاريخ، والواقع الاجتماعي المعاصر. فلنقتصر اذن على محاولة فهمها على ضوء الدراما - أي باعتبارها علاقات بين شخصيات في بناء من المواقف تنبع منه افكار معينة. فماذا تقدم المسرحية في هذا الاطار؟..

إننا نتعرف أولا بثلاث شخصيات رئيسية: شهريار الملك، ووزيره

قمر، وأحد العبيد، ثم نتعرف بالشخصية المحورية التى تربط بينهم جميعا ـ شهرزاد. هم جميعا يدورون فى فلكها على نحو ما. العبد يفتنه «جسد شهرزاد» وقد جاء إلى المدينة من أجلها وكأن قدرا غلابا يسوقه ويدفعه إلى أن يلتقى بها. أما الوزير فهو مفتون بها على نحو آخر: ليس يعنيه جسدها ولكنه يرى أنها «قلب كبير» وهو يحبها من أجل ذلك ويرى أنها ما استطاعت ان تغير شهريار من همجى يفتك بالعذارى إلى انسان عاقل الا بفضل الحب. أما شهريار فلا يفتنه فى شهرزاد جسدها، وليس ما يجذبه اليها أيضا هو الحب. فقد تجاوز ذلك كله بعد أن انقضت الف ليلة وليلة فى متع الجسد ومتع الحب. انه لم يعد يريد شيئا من ذلك، بل يريد أن يعلم وأن يعرف سر الاشياء. وذلك البحث عن المعرفة الذى أودى بفاوست إلى التهلكة هو الذى يقض الآن مضجع الملك. فشهر زاد عنده «عقل كبير» يستعصى على الفهم، شأنها شأن الطبيعة التى تغلق دونه أسرارها.

ولقد كان الانسان البدائى فى كل دياناته وعباداته يربط بين المرأة والأرض (أو الطبيعة) فى وحدة لاتنفصم، وذلك لما فيهما معا من عطاء الخصوبة والميلاد. وهذا التوحد بين المرأة والحياة يؤكده

لنا توفيق الحكيم فى كلمة الربة ايزيس التى يصدر بها مسرحيته «أنا كل ما كان، كل ما يكون، كل ما سيكون ـ قناعى لم يكشفه بصر انسان».

على أن شهريار يريد أن يكشف هذا القناع ـ قناع ايزيس، والطبيعة، وشهرزاد. وهو فى طول حواره مع شهرزاد يمزج بينها وبين الطبيعة ـ الأم ويرى فيهما معا لغزا موحدا لابد له من النفاذ اليه.

فنحن نرى اذن منذ البدء أن شخصيات المسرحية تعبر عن مواقف محددة من الحياة ـ موقف المتعة الحسية المباشرة (العبد ـ الشهوة) ـ وموقف الايمان والعاطفة (الوزير)، وموقف المفكر الباحث عن المعرفة (شهريار) وكل من الثلاثة يعتقد أن موقفه هو الذى يصل به إلى الحقيقة، وكل منهم يرى حقيقته فى صورة شهرزاد، وهى بدورها تقول لكل منهم «أنت ترانى فى مرآة نفسك».

ولا تتيح المسرحية فرصة التطور للعبد أو الوزير، فكل منهما يتحجر على موقفه حتى النهاية: يظل العبد غارقا فى متع الجسد ويظل الوزير وفيا لايمانه وحبه حتى النهاية. أما علاقة شهريار بشهرزاد فتظل هى الموضوع المسرحى الاكثر اثارة للاهتمام.

فبحث شهريار عن الحقيقة يقابله التحدي والصمت من جانب شهرزاد التي ترفض أن تكشف له عن قناعها، ومن العالم الذي يوصد دونه سبل المعرفة فنحن نراه في أول المسرحية يبحث عن المعرفة عن طريق السحر والخرافة بعد ان عجز عن أن يعرفها عن طريق التأمل والنظر العقلى الصرف (وهى أيضا نفس تجربة فاوست الذى رفض العلم النظرى ولجأ إلى السحر ليصل إلى الحقيقة ـ لجأ إلي السحر باعتباره نوعا من المعرفة غير العقلية وغير المنطقية للوصول إلي حقيقة تتجاوز العقل والمنطق) على أن شهريار يعجز بالسحر والقرابين البشرية عن أن يصل الي الاسرار التي يريدها ـ أسرار الوجود والحياة: أسرار شهرزاد.

وحين يفشل شهريار في هذه التجربة الجديدة يعود إلى شهرزاد منهارا ومتهالكا، بينما تبدو شهرزاد صلبة واثقة من نفسها وتسأله «هل كشف لك السحر والعلم عن سر واحد مما تتحرق لمعرفته من أسرار؟»

لم يكشف له عن شيء بالطبع، وظل شهريار كما كان في نقطة البدء يسأل شهرزاد:

ـ من أنت.. من تكون شهرزاد ؟.

ـ ابنة وزيرك السابق.

ـ أعرف أن وزيرى السابق انجب شهرزاد كما أعرف أن الله خلق الطبيعة كي لا يقال : إن شهرزاد بنت لقيطة وكي لا يقال : إن الطبيعة بنت المصادفة، لكنك تعلمين اننى لست ممن تقنعهم هذه الانساب.

لكن الجدل لا يفضى الى شىء، وحين يفشل شهريار ويهده التعب واليأس يراوده الحنين للرجوع إلى عهده الأول ـ عهد الحب والمتعة ـ ويتقرب إلى شهرزاد كامرأة وحبيبة، ولكن كلاهما يدرك الآن أنها محاولة يائسة وأن هذا العهد لا يمكن بعثه من جديد.

وهذا الموقف الذى يتضمنه المنظر الثانى من المسرحية يوشك أن يكون هو المسرحية بأسرها ـ «فشل شهريار فى الوصول الى المعرفة، وفشل شهرزاد فى استرداد شهريار» ـ على أننا نرى بعد ذلك تجسيدا دراميا ضافيا لهذا المعنى. فشهريار بعد أن أدرك فشل السحر والعالم، وبعد أن عجز عن أن يسترد براءته الأولى حين كان يكتفى بمعرفة الجسد والقلب ما زال يواصل سعيه المحموم وراء سر الاسرار.

ويختار شهريار الرحلة طريقا للمعرفة. يعلن أنه نبذ السحر

والتفكير معا، فيطرد الساحر من حياته ويقول لقمر «ما جنى أحد شيئا من الخيال والتفكير.. مضى ذلك العهد الساذج.. اليوم نريد الحقائق ياقمر .. نريد الوقائع .. أن نرى بأعيننا وأن نسمع بآذاننا».

وكأن شهريار يعلن بذلك أنه اختار العلم التجريبى من بعد العلم النظرى! وتحاول شهرزاد أن تثنيه عن الرحلة وأن تبعث فى نفسه الغيرة من وزيره قمر. فهى تلمح له إلى انها تريد أن يبقى قمر كى تبوح له بسرها وتقول لشهريار «يقال إن رجلا بقلبه قد يصل إلى ما لا يصل اليه آخر بعقله»ـ ولكن شهريار لم يعد يثق بمعرفة القلب، فيمضى فى رحلته ويتبعه قمر.

على أن ما يعجز عنه السحر تعجز عنه التجربة أيضا. فالرحلة فى العالم تفشل فى أن تكشف لشهريار ما عجزت عنه الرحلة داخل نفسه وعقله. وهو يقول بعد رحلته الخائبة «ما أنا إلا ماء.. هل لى وجود حقيقى خارج ما يحتوى جسدى من زمان ومكان؟ حتى السفر والانتقال إن هو إلاّ تغيير اناء بعد اناء. ومتى كان فى تغيير الاناء تحرير للماء؟».

وبينما يتعثر شهريار فى رحلته الخائبة تهب شهرزاد نفسها للعبد المفتون بها الذى ظل يحوم حول قصرها. وهى تعلن له أنها

تحبه ولكن العبد تساوره الشكوك فى ذلك وتساوره المخاوف من عودة شهريار: أليس هو «الذى ذبح فى الفراش زوجه الأولى وعشيقها الاسود»؟ ولكن شهرزاد تجيبه وكأنها تجيب نفسها «ذلك شهريار الاول.. أما شهريار الآن فانسان آخر.. آدمى استنفد كل ما فى كلمة جسد وكل ما فى كلمة مادة من معنى».

حين يعود شهريار نرى مصداق ذلك الحكم. فلقد انتهى شهريار من دورته القصيرة. أدرك الآن الا مخرج له، والا سبيل له إلى معرف شيء خارج حدود الزمان والمكان طالما هو مقيد بهما. أدرك مرة وإلى الأبد لا سبيل له إلى أن يصبح «روحا» تلتقى بالروح الكلية للأشياء.

ويسمع شهريار بنبأ خيانة شهرزاد قبل أن يلقاها فيتلقى الخبر فى هدوء بينما يثور قمر ويضطرب كيانه كله. وحين يعودان إلى القصر ويثبت نبأ الخيانة يقتل قمر نفسه: لم تعد له حياة بعد أن تزعزع ايمانه. أما شهريار فيعفو عن العبد، وترتاح شهرزاد لذلك. تعلن ان خيانتها كانت نوعا من التضحية وأنها كانت تتمنى أن يثور شهريار ويقتلها هى والعبد كما فعل بزوجته الاولى التى فاجأها فى احضان العبد.

كانت شهرزاد تتمنى أن يعود شهريار إلى حياة البشر بعد أن تخلى عن آدميته ولم ينجح فى أن يجد بديلا لها ولا فى أن يسمو عليها ، ولكنها تدرك الآن أن تضحيتها ذهبت هباء. وان شهريار الذى بحث عن الخلاص بعقله وفكره، والذى يسعى إلى أن يتجاوز وضعه الأرضى والإنسانى ليقتطف ثمار شجرة المعرفة المقدسة والمحرمة قد أهلكه طموحه وأضاعه.

فى هذا النسيج الدرامى المتشابك يبدو لنا إذن ان توفيق الحكيم يعرض علينا مأساة الخطيئة الأولى مأساة التمرد على محدودية الوضع الانسانى وقصور الانسان. وتبدو شهرزاد بصورة مؤكدة مرادفة لفكرة الحياة أو الطبيعة ـ الحياة التى يستطيع الانسان أن ينغمس فيها بجسمه وأن يستمتع بها بحواسه كما فعل العبد، أو يستطيع أن يندمج فيها بعاطفته وايمانه كما فعل قمر ـ ولكنه يستحيل أن يحيط بها بفكره وحده أو أن ينعم بوجوده فيها إلاّ اذا قبل وضعه البشرى بحدوده وقصوره.

ومن السهل ان يقال والحال كذلك ان المسرحية هجوم على العقل والعلم، ولكننا لو تأملنا قليلا فى منطق العمل ذاته دون أن نقحم عليه افكارا من الخارج لوجدنا أن المسرحية هى فى ناحية

من نواحيها دعوة إلى التوازن والتعادل (إذا ما استعملنا كلمة الحكيم المفضلة) فانه اذا كان شهريار شقيا بعلمه وعقله فان قمر ايضا ليس سعيدا بحبه المطلق والأعمى، بل ان هذا الحب يهلكه فى النهاية. كذلك فان العبد لا يحظى بأى عطف في المسرحية. واذا كانت شهرزاد تقبله فإنها تنعته في نفس الوقت بالقبح والوضاعة، ولكن الحياة تقبل الشهوة (أو الغريزة والمتعة الحسية) باعتبارها قوة لها وجودها الذى ينبغى الاعتراف به وقبوله ويبدو في نهاية الامر أن واحدا من المواقف الثلاثة لا يحظى بقبول مطلق من شهرزاد. وهى وإن كانت تدين جموح العقل أكثر ما تدين الا انها لا تقر أيضا دون تحفظ جموح الشهوة ولا جموح العاطفة. وهى وإن كانت لا تبوح صراحة بإن نوعا من التوازن بين هذه القوى هو الذى يحقق الخلاص إلا انها تلمح الى ذلك تلميحا قويا بموقفها من الشخصيات الثلاث الذى يتضمن القبول من جانب، والتحفظ من جانب آخر، مهما تفاوتت درجة التحفظ أو القبول.

وهذه النتيجة اقرب إلى أن تستقيم مع تفكير توفيق الحكيم وفلسفته التى نستطيع أن نستشفها فى أعماله.

ومن الواضح أن هذا التفسير المستمد من النص وحده لا يلغى أو ينفى أى تفسير آخر. فمن حق أى إنسان أن يفهم المسرحية وان

يفسرها كما يشاء.فاذا كان هذا الانسان هو مخرج المسرحية فان حقه في حرية التفسير يبدو بلا حدود. ولكن لنا بعد ذلك ان نحاسبه على ضوء اعتبارات معينة: أهمها أن يكون تفسيره مقنعا، وألا يكون في وجه معارضة صريحة من النص وان ينجح في حل مشاكل المسرحية الفنية.

وقد فسر الاستاذ كرم مطاوع المسرحية عند عرضها تفسيرا جديرا بالاهتمام ـ فقد جعل شهريار هو الشخصية المحورية، وجعل سائر الشخصيات الرئيسية وجوها أو أقنعة مختلفة لشهريار. فشهرزاد بصورتها التي تبدو بها في العرض المسرحي هي من خلق شهريار أو هي تجسيد لجانب من جوانب نفسيته أو فكره (يبدأ العرض المسرحي بما يشبه رقصة تعبيرية تصور تخبط شهريار وحيرته في دائرة مغلقة، ثم تظهر شهرزاد فجأة كما لو كانت انبعاثا من جوف شهريار أو عقله). أما العبد وقمر فهما في العرض المسرحي ايضا وجهان آخران لشهريار الموزع النفس ما بين قوى مختلفة (وقد يكون أدق من ذلك ان نقول انهما مرحلتان من مراحل وجود شهريار) ولكي يوضح المخرج هذه الفكرة فهو قد وحد رداءهما الخارجي مع رداء شهريار، وفعل ما كنت أحب أن يتجنبه

اذ كتب بالفعل كلمة «شهريار» فى زخرفة على صدريهما . كذلك فقد ركز المخرج الحركة المسرحية فى قرص دوار مغلق ليؤكد فكرة التوحد ما بين شهريار وبقية الشخصيات التي تعبر عن جوانبه المتعددة ، وليوحى من ناحية أخرى بفكرة الدائرة المغلقة التى يدور شهريار فى نطاقها .

وعلى ضوء هذا العرض الموجه للمسرحية ، فإنه يبدو أن شهريار الذى نبذ من حياته فكرتى الشهوة والعاطفة يعانى لانه لا يستطيع أن يتحول إلى فكرة جديدة تحقق خلاصه . وهنا يلتقى تفسير المخرج إلى حد ما مع التفسير الذى يوحى به نص المسرحية ، ولكنه سرعان ما يفترق عنه افتراقا جوهريا . فشهرزاد فى العرض المسرحى لبست شخصية أو فكرة محددة ، ولكنها تجسيد لبحث شهريار عن فكرة جديدة ، أو هى محاولة لايجاد بديل لفكرتى الشهوة والعاطفة المرفوضتين من جانب شهريار . أى أن شهرزاد فى تفسير المخرج هى قوة أو فكرة لم تتشكل بعد فى داخل نفس شهريار ، وهو يصارع لتشكيلها وصياغتها ، ولكنه لا ينجح حتى نهاية المسرحية فى الخروج بها عما يسميه أرسطو بالهيولى (أو الشىء بلا قوام أو تحديد) . وكانت هذه هى مأساة

شهريار لأنه لم ينجح أيضا فى أن يخرج من أثوابه الأولى التى يجسدها العبد والوزير ، وكان هذا الفشل هو ضياعه ومأساته .

وأول ما يلفت النظر في هذا التفسير هو ذلك الطابع الخصوصى البحت لمأساة شهريار فى نطاقه . فمهما يكن اختلافنا فى فهم المسرحية إلاّ أنه من الواضح والمؤكد أن المآسى والمسرحيات الجادة عموما - لا تهتم بالمشاكل الفردية أو الخصوصية إلا على أساس أنها تومىء لمواقف ومعان أكبر .

ومسرحية شهرزاد بالذات تطمح كما يبدو إلى عرض مأساة الوجود الإنسانى فى شمولها وعموميتها إذ تطرح المواقف الإنسانية المتباينة من الحياة وتوضح قصورها . فإذا نحن اختزلنا هذه المواقف ، وألغينا تفرد الشخصيات التى تمثلها لم يعد للمسرحية إلا معنى جزئى ومبهم وهذه عندى هى الغلطة الرئيسية فى إخراج المسرحية . فإن المخرج حين ألغى الوجود المستقل لشهرزاد ثم للعبد وقمر، وحين أحالهم جميعا الى رموز القوى المتصارعة والمتناقضة فى داخل شهريار، قد حول المسرحية إلى مشكلة فردية بحتة هى مشكلة شهريار الباحث عن معنى وجوده.

ولكن أليست مشكلة البحث عن الذت مشكلة انسانية عامة تثير اهتماما عاما؟

نعم، انها كذلك، والأدب المسرحى غنى بالنصوص التى تعبر عن هذه المشكلة، ولكنها تعبر عنها لأنها كتبت لهذا الغرض، أما أن نلوى عنق نص معين كى يعبر عن هذه المشكلة تعسفا وقهرا فهذا ما أثبتت التجربة استحالته، فمسرحية شهرزاد لا يسعها أن تعبر فى نطاقها الخاص عن هذه المشكلة ـ لأن بناءها موجه لايضاح علاقة شهريار بالخارج وليس بالداخل، ولأن ما يقهر شهريار هو صمت هذا العالم الخارجى وعدم استجابته (وصمت شهرزاد)، وليست صراعاته الداخلية. ومن أجل ذلك فان المسرحية لا تطلعنا على شىء من حياة شهريار الداخلية والروحية الخاصة كانسان فرد وانما تطلعنا عليه كرمز أو كموقف انسانى عام بدون قسمات ذاتية متفردة. ومن أجل ذلك فان المخرج حين حول مركز الاهتمام من هذا الموقف العام موقف الانسان الباحث عن الخلاص والمعرفة بفكره وعقله) ليركز على مشكلة الانسان الفرد الذى يمزقه البحث عن معنى وجوده ـ لم ينجح فى ان يثير اهتمامنا بهذه المشكلة اذ ليس فى النص ما يساعده على ذلك. ومن ناحية أخرى فان هذا التركيز

قد أضاع الابعاد الاخرى للمسرحية التى كان يمكن اكتشافها لانه استخدم كل عناصر الاخراج لاثبات فكرته.

وقد كان من الممكن ألا يحدث ذلك لولا أن مسرحية شهرزاد بالذات تعانى من قصور معين فى هذه الناحية. ولا أريد أن أكرر هنا تلك المآخذ التقليدية على المسرح الذهنى ـ كاختفاء الحدث وبطء الحركة، وتجمد الشخصيات وغير ذلك. فليست هذه فى الحقيقة هى المشاكل الرئيسية بالنسبة لمسرحية شهرزاد وقد عرفنا مسرحيات كثيرة يختفى منها الحدث والحركة والشخصية المتطورة ورغم ذلك فهى تنجح عند عرضها على المسرح. (ولنذكر هنا مسرحيات العبث التى كتبت بعد شهرزاد بعشرين عاما أو أكثر من ذلك). ولكن المشكلة الرئيسية فى مسرحية شهرزاد فى رأيى هى أنها مبهظة بالافكار، فالحوار ينتقل من فكرة الى فكرة قبل أن تتاح فرصة إنسانية كافية للاستيعاب والتمثل، ولما كان البناء كله بناء فكريا، ولما كانت الافكار لاتنبع من مواقف ولكنها تتولد من بعضها البعض فإنها تتطلب من المتفرج طاقة تركيز لا يمكن أن تتأتى الا بتفريج من نوع ما. ونحن نلاحظ فى معظم مسرحيات العبث مثلا التى تعتمد فى أغلب الامر على الافكار وحدها ـ أن

هناك ارتباطا يكاد يكون دائما ما بين الفكر والفكاهة. هى فى معظم الأحوال فكاهة مريرة وقاتمة نعم، ولكنها تتضمن أيضا نوعا من الترويح أو التفريج.

ومشكلة شهرزاد ومسرح الحكيم هى بالضبط ذلك الافتقار إلى الترويح وإغفال المتفرج وحدود طاقاته بدون مبرر معقول!.. ولهذا فهو يظل بحيث أراد: بعيدا، فى جليد البرج العاجى!

الكاتب.. الكلمة.. الموقف..

بهاء طـاهـر

جمعني ويحيى الطاهر عبدالله أكثر من سبب. كنا من قرية واحدة، من الكرنك، في أقصى الصعيد. نزح أبي منها الى القاهرة وراء عمله وأسرته معه، وجاءها يحيى، وحيدا بطوله، ليحقق ذاته وليبدع رسالته. وكنا، كلانا، نكتب القصة ونتحرك في وسط واحد وتشغلنا هموم واحدة. وكان يحبني وكنت أحبه. ولكن بعد هذه العناصر للالتقاء فان يحيى كان انسانا وكاتبا منفردا وأصيلا، لا يشبه احدا في شيء.

عرفته في أواسط الستينات عندما جاء من الكرنك للقاهرة، وظهر في وسط الكتاب، غريبا في كل شيء. رفض، بداءة المدخل المألوف لكاتب ناشيء أن يرتكن الي وظيفة مأمونة تدر دخلا مأمونا، في الحكومة أو في احدى الصحف، لتتهيأ له الكتابة بعد ذلك. قال لنا منذ البداية أنا كاتب قصة، ورفض أن يكون شيئا

آخر. ولم يختر يحيى المسلك المألوف ولا المظهر المألوف للكتاب الموظفين؛ السترة المحترمة وربطة العنق المحترمة المحشورة فى ياقة محكمة خانقة. كان يحيى يلبس باستمرار القميص والبنطلون، فإن جاء الشتاء لبس فوق القميص (بلوفر) من الصوف وانتهى الأمر. ولم يغير على مدى عمره القصير شيئا من مسلكه أو مظهره. فهذه الجزئيات الصغيرة كانت تعكس فيما أرى شيئا جوهريا فى شخصية يحيى وفى رسالته وأدبه. ذلك الرفض الكامل للتأقلم، والدخول فى القوالب الجاهزة، وذلك الحرص، بل ذلك الايمان، بالحرية الداخلية. بألا يكون الانسان شيئا آخر غير نفسه الحقيقية.

يحدثنا يحيى فى حكاية عبدالحليم افندى فيقول: «راهن الولد انداده، قال ـ ما قولكم لو عبرت النهر من الشرق الى الغرب وعدت قبل أن تجف تفلتى؟ رد الاولاد، نسميك البطل.. ونحكى حكايتك لكل الناس. قال الولد: لا.. قولوا عبدالحليم افندى راح وعبدالحليم افندى جاء.. لقبونى بالافندى.. وناىونى يا افندى. ضحكوا الاولاد، واقالوا أمرك يا افندى تمام يا افندينا».

ولكى يصبح عبدالحليم، القروى الصغير، افنديا، لكى يدخل فى القالب المرموق فانه يبيع نفسه، جسدا وروحا، للانجليز الذين

حلوا بالقرية الصغيرة، ثم لمن خلفهم من الاسياد. وهو لا يستيقظ على زيف وضعه الا فى نهاية متأخرة، فيشق ثوب الافندى ويعود بعد فوات الاوان، إلى حضن امه.

وحين يخضع الانسان للمواضعات الاجتماعية المفروضة، حين يبيع نفسه لها مضحيا بحريته الداخلية مثلما فعل عبدالحليم فانه لا يفقد احترامه لنفسه فحسب بل انه يكاد، بل انه بالفعل يفقد وجوده ذاته ككائن انسانى حى. وتلك هى الرسالة فى قصته ٣٥ البلتاجى ٥٢ عبدالخالق ثروت، تلك القصة التى شدت انتباه كل من كتب عن يحيى. فعباس الدندراوى يحاول يائسا أن يتمرد على وضعه، على الاطار الصغير المفروض عليه فى عمله وفى سكنه. ولكن محاولاته كلها تنتهى بالهزيمة وعودته للاطار. «ردد عباس استبينا.. استبينا.. قالها لنفسه الف مرة كالورد بعد الصلاة. كأنها الهزيمة أبدا. كأنها صلاة الدوام، كأنه لا حل الا أن يقتل الآخر أو يعالجه الموت فيموت وتموت استبينا معه. ثم نأتى فى ختام القصة إلى ذلك المقطع الغريب حيث يذهب عباس الدندراوى إلى قسم البوليس ليبلغ عن موته الشخصى. ويقول للمحقق عن نفسه «كان مشاكسا.. كان طوال سبع سنوات يلوح براية العصيان

ويقول القانون معى، وعندما ينهزم يركع ويصلى ويتمتم بالورد استيبنا .. ولانى لا أطيق الكلمة قتلتها وقتلته». وعندى أن ذلك ليس قتلا معنويا، ولكنه بالفعل المصرع النهائى للذات الانسانية المتفردة، فى اطار التوافق والتأقلم، والذى كان يحيى الطاهر يحذرنا منه بعمله ونموذجه، سلوكا وفنا.

والخوف، الذى يبدع يحيى الطاهر فى تصوير حضوره الثقيل، هو نتيجة اخرى لقمع الحرية الداخلية للانسان. وقد يدفع الانسان ثمنا غاليا ليقهر الخوف ولكنه الثمن الملائم ليعيش حريته، أو ليعيش، بمعنى الحياة عند يحيى الطاهر عبدالله، الحياة التى تستحق أن تعاش. تقول الضريرة فى قصة العالية محذرة محمدانى من طلوع النخلة السامقة الملساء «يا محمدانى لا تطلع العالية.. اليوم يوم الريح القديمة التى عرفها الجدود.. ستكون هذه المرة كالخيل لما تجمح.. ستكون لها حوافر واعراف من نار.. ستهدم بيتين وتحرق بيتين وتأخذ رجلا».

ولكن محمدانى يذهب.

«شعر بنفضة عرق الخوف عند الرجال، الكامن تحت الصدغ. قال: «لن أخاف العالية.. تلك المرأة هى التى زرعت فى نفسى

الخوف من العالية.. لن تخيفني امرأة.. لقد خلقت المنجمة الخوف ليعرف القلب الرجفة.. وها أنا أرى الريح أخف من يد العاشق تعبث بجريد العالية في حنو.. ما رجمت العمياء بالغيب مرة إلا وصدقت لكن يكذب المنجمون.. وشد محمداني الحبل على جذعه وشده على جذع العالية وثناه وثلثه...».

ولا تحدثنا القصة بعد ذلك إن كان محمداني قد نجح في تسلق العالية أم لا، ولكن هذا لا يهم فهو قد حقق نصره وحياته منذ ثنى الحبل وثلثه وبدأ الصعود. وهؤلاء الاشخاص الذين لا يخافون العالية، هؤلاء الاحرار الذين يرفضون التأقلم مع الخوف والاصغاء لصوته يحيط بهم دائما نوع من البشر ، نوع من الحضور القوى الطاغي في قصص يحيى الطاهر عبد الله . فالبكرى في قصته «حكاية صيف» يصمم على أن يسترد الأرض التي سرقوها من جده ،

«قالت الأم (للبكرى) : أبوك رحمة الله عليه كان طيبا ، يمشي في حاله ، ويطلب من الحوائط أن تداريه ، والكونت يا ولدى اشترى الأرض من جدك بماله «رد البكرى : جدى كان يسكر وكان يقامر – وتلك شيمة الرجال ، ولكن بأى حق يرث الغريب الأرض ... سأمنعه بعصاي هذه من زراعة الأرض» .

ذلك فيما أرى محور رئيسى فى عمل يحيى الطاهر: حياة وفنا، إعلاء حرية الإنسان الداخلية التى يفضى قمعها إلى ضياع الذات المتفردة وقتلها ، إلى قتل الإنسان فى الإنسان ، والتى تتحقق بدورها بأن يقمع الإنسان خوفه من العالم الخارجى وعوامل الخوف فيه . ومهما كان الثمن الذى سيدفعه فهو الرابح فى النهاية لأنه سيعيش الحياة الحقة الجديرة بالإنسان .

ويرتبط بذلك أيضا فى عمل يحيى الطاهر حياة وفنا – ذلك التوق للحب وللتضامن بين البشر . أذكر جيدا عندما جاء يحيى الطاهر إلى القاهرة : كان الوسط الأدبى فى الستينات يتشكل من مجموعات منغلقة على ذاتها من الكتاب . يتمركز كل كاتب حول مجموعة من زملائه وينتشر الشك ، وهو ألطف تعبير ممكن ، بين هذه المجموعات . ولابد أن يحيى قد عانى كغيره، أو أكثر من غيره، وهو الوافد الجديد ، من هذا التمزق وهذا الشك . ولكنه استطاع وكأنما بمعجزة ، أن يحلق فوق هذه المجموعات كلها وأن يبسط عليها جناحين من حبه . كانت كلمة أو لازمة «يا أخويا» التى كانت مدخله لكل حديث هى أيضا مدخله لكل القلوب .

وهذا محور رئيسى آخر فى تراث يحى الطاهر عبد الله ، حياة وفنا ، الحب والتضامن وقد لا أقتبس هنا قصة واحدة أو أكثر من قصص يحيي الطاهر . فإن كل قصصه تتضمن ذلك الحنين للتوحد ولعالم مؤتلف بعلاقات من الحب والمودة .

يقول الضيف في قصة « العالية» للجد حسن «من تمر تلك النخلة المسماة بالعالية أكل جدودنا وجدودك ووالدك وأبى عليهم رحمة الله ... ومنها بإذن الله نأكل أنا وأنت ... انه العهد القائم بين الرجال» . ويصدم يحيى أن يتآكل ذلك العهد القائم بين الرجال ، ألا يكون تضامنهم قائما وحقيقيا . فى قصة «معطف من الجلد» يلجأ الصديق المطارد إلى صديقه ليأويه ويقول عنه «محمد شهم ... فلاح بما تحوى الكلمة . كان صديقى يقول هذا وعينه لا تفارق الوشم المنقوش على صدغ محمد» وعندما عجز محمد عن أن يمد يده لصديقه في محنة قال الراوى في القصة «قلت . سأبحث عن مكان آخر ... كنت أنظر إلى الوشم الأخضر على صدغه وكأننى أتعلق به».

يقول فى قصة «اليوم الأحد» ستموت هى وأنا وأنت «فجأة» وهى تعرف والحياة فرصتنا فلماذا ؟

انه يطرح السؤال وعلينا أن نجيب ...

ولكن بالرغم من خيبة الأمل أحيانا فإن يحيى كان يبشرنا بحياته وفنه أن ذلك التضامن الحق بين البشر آت وكذلك الحياة الحقة .

ليست هذه كلمة نقدية عن قصص يحيى الطاهر عبد الله . ولا هى رثاء له . وإنما هى كما قلت منذ البداية ، وكما كررت أكثر من مرة ، محاولة لأن أقول : إن الكلمة والموقف فى حياة يحيى كانا شيئا واحدا ومتطابقا . وحين نقول ذلك عن كاتب فإن أفضل تكريم له هو أن نعلى القيم التى بشر بها وأن نعمل ما نستطيع لنجسدها كما فعل هو : لكى يتحقق عالم الإنسان الحر ، المتحد بأناس أحرار ، والذى كرس يحيى حياته لكى يكون .

رقم الإيداع : ١٩٩٣/٥٢٧٨
I.S.E.N
977 - 07 - 0268 - 4

الفهرس

هذا الكتاب

تدور فصول هذا الكتاب فى فلك اهتمامات واحدة انشغل بها بهاء طاهر فى أعماله القصصية وفى أبحاثه على السواء وهى الحرية ، ودور المثقف فى المجتمع والعلاقة بالآخر ، والصلة بالغرب ، وهو يعبر هنا بأسلوبه المميّز عن رؤيته لمسيرة التنوير منذ قيام الدولة الحديثة وحتى اليوم ، ويثبت أن المثقفين لعبوا أهم الأدوار فى إحداث التغيير الفكرى الذى قاد مصر خطوة خطوة رغم الهزائم والانكسارات لتصبح فى كل مرحلة أفضل مما كانت عليه من قبل .

ولم تكن الثقافة الحديثة اقتباساً مباشراً من أوروبا كما يزعم البعض . بل هى قد تبلورت من خلال الصراع مع الغرب فى معظم الأحيان ، وكانت ثقافة التنوير عودة إلى الثوابت الثقافية للشخصية المصرية ولإحياء القيم النبيلة فى حضارتنا الإسلامية التى طمستها عصور الظلام المملوكية العثمانية ، سعياً إلى تأكيد ذاتية ثقافية مستقلة.

والتحدى الحقيقى أمام مجتمعنا اليوم هو أن يستكمل بناء الحرية الذى ناضلت من أجله أجيال المثقفين المتعاقبة منذ الطهطاوى وحتى يوسف إدريس ومن بعده .. أولئك الذين تضىء أعمالهم وأقوالهم صفحات هذا الكتاب مثلما أضاءت حياة الوطن .

الاشتراكات

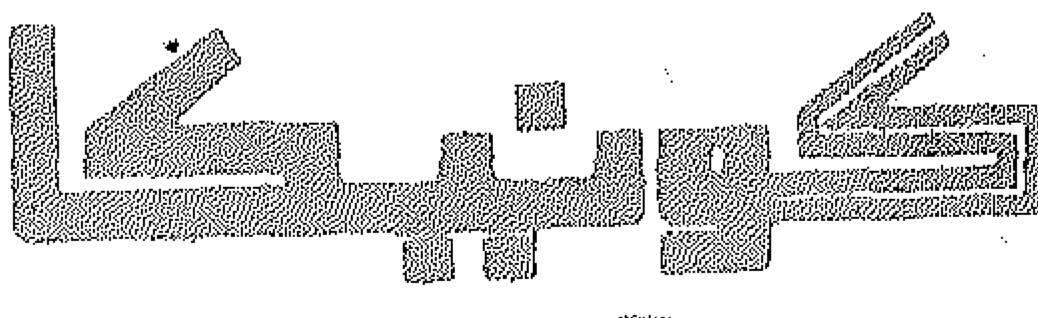
قيمة الاشتراك السنوى ٣٠ جنيها فى ج.م.ع تسدد مقدماً نقداً أو بحوالة بريدية غير حكومية ـ البلاد العربية ٢٥ دولاراً ـ أمريكا وأوربا وآسيا وأفريقيا ٣٠ دولاراً ـ باقى دول العالم ٤٠ دولاراً .

القيمة تسدد مقدماً بشيك مصرفى لأمر مؤسسة دار الهلال . ويرجى عدم ارسال عملات نقدية بالبريد .

● وكلاء اشتراكات مجلات دار الهلال

الكويت : السيد / عبدالعال بسيوني زغلول ، الصفاة ـ ص . ب رقم ٢١٨٣٣

للحصول على نسخ من كتاب الهلال اتصل بالتلكس : 92703 Hilal.V.N



Konica



كاميرات
أفلام
معامل طبع وتحميض
شرائط فيديو





الوكيل
شركة إساى

٩٦ شارع أحمد عرابى - المهندسين
تليفون: ٣٤٤٠٥٨٣ فاكس: ٣٤٦٦٥٩٣

